



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22
тел. 02 9815670

Редакция

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22
Тел.: 02 981 0555
e-mail: hkultura@abv.bg

главен редактор:

проф. Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов
Тони Николов
Сандра Керелезова

оформление:

доц. Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2023 г. списание *Християнство и култура* излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав Д. Спасов, Т. Николов и С. Керелезова подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата.

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Капривев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списанието е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

Авторите изписват библейските имена съгласно традициите, възприети от вероизповеданията им, а теологическите термини от гръцки произход се изписват според възприетото от авторите и преводачите еразмово или византийско различие.

© „Християнство и култура“, 2023.

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълн архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Михайл Коман, Румъния. На корицата: икона на Божията майка „О Всенетая“ от иконостаса на румънския храм „Св. св. Макарий Велики и Макарий Александрийски“ в Хаугесунд, Норвегия. Втора корица: *Петдесетница*. Четвърта корица: *Христос Вседържител*, стенопис в купола, манастир „Св. пророк Илия“, Сънджер, Румъния.

ХРИСТИЯНСТВО

година XXII/2023/брой 6 (183)

съдържание

КУЛТУРА

Християнство и култура	5
Апостолическо писмо <i>Sublimitas et miseria hominis</i> по случай четиристотингодишнината от рождението на Блез Паскал	папа Франциск
Християнство и съвременност	17
Инструментализиране на православно християнство в Източна Европа. Богословски аргументи в политическата борба	Асен Игнатов
Първото слово: Да бъдеш човек, означава да бъдеш свободен	архиеп. Дезмънг М. Туту
Съвременно богословие	37
За покорството към „наредените от Бога власти“ (Екзегетически дискурс върху Рим. 13:1-7)	о. Павел Събев
Християнството и войната на базата на библейските и светоотеческите текстове на Църквата	о. Стоян Чиликов
Актуално	64
Да не създаваме „потъмокинско село“ на икуменизма и миротворството	архим. Кирил Ховорун
Християнство и история	73
Житието на св. Ирина и нейното възкресение в Месемврия – свидетелство за ранната история на Църквата по нашите земи	Венцислав Каравълчев
Пътища	83
Отплувай на дълбокото (Лук. 4:5)	о. Петко Вълков
Малката света Тереза в живота на св. Максимилиан Колбе	о. Максимилиан Конечни
Християнство и литература	92
Между сабята и стълбата: Данте и културата на исляма	Владимир Градев
Християнски книги	102
Представяне на Антология на протестантската поезия в България (1950–2022)	Вениамин Пеев
Галерия	112
Иконата като образ на връзката между Бога и човека – разговор на Сангра Керелезова с Михай Коман	

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2023 г. списание
Християнство и култура
излиза в 10 броя.**

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да бъде направен всеки следващ месец
на цена от 2.50 лв. за брой

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес

www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Ангело Ронкали”

тел.: (02) 981-0555, (0884)198693

roncalli@abv.bg

„Български пощи” ЕАД – кат. № 1866

<http://www.bgpost.bg/>

„Доби Прес” ЕООД

<http://www.dobipress.bg/>

АПОСТОЛИЧЕСКО ПИСМО *SUBLIMITAS ET MISERIA HOMINIS* НА ПАПА ФРАНЦИСК ПО СЛУЧАЙ ЧЕТИРИСТОТИНГОДИШНИНАТА ОТ РОЖДЕНИЕТО НА БЛЕЗ ПАСКАЛ

Величието и нищетата на човека загадат парадокс, намиращ се в сърцето на размисъла и посланието на Блез Паскал, роден преди четири века, на 19 юни 1623 г., в Клермон, централната част на Франция. От детството си и през целия си живот той търси истината. С помощта на разума ни е оставил знаци за това, най-вече в областите на математиката, геометрията, физиката и философията. Твърде рано той прави невероятни открития, донесли му голяма известност. Ала не спира дотук. В едно столетие на голям напредък в множество научни области, съпътстван от дух на засилващ се философски и религиозен скептицизъм, Блез Паскал се разкрива като неуморим търсач на истината, който си остава винаги „неспокоен“, привлечен от нови и бъдещи хоризонти.

По тази причина никога не заглъхва старият, но винаги нов въпрос, неспирно отекващ в човешката душа: „що е човек, та го помниш, и син човечески, та го спохождаш?“ (Пс. 8:5). Въпрос, издълбан в сърцето на всяко човешко същество, във всяко време и на всяко място. „Какво е човекът в природата? – се пита Паскал. – Нищо в сравнение с безкрайното, всичко в сравнение с нищото, средина между всичко и нищо“ (*Мисли*, 72)¹. В същото време въпросът е дори тук, в този псалм, в сърцето на тази любовна история между Бога и Неговия народ – история, изпълнена в „Сина човечески“ Исус Христос, когото Отецът е понизил с малко нещо спроти Ангелите и със слава и чест Го е увенчал (срв. Пс. 8:6). Ала Паскал никога не се затваря в това питане, формулирано на език, тъй различен от математическия и геометричен.

В началото ми се струваше, че разпознавам у него дълбинна нагласа, която нарекох „учудено откриване към действителността“. Откритост към другите измерения на знанието и на съществуването, откритост към другите, откритост към обществото. Така например той е в основата на първия проект за обществен транспорт в историята, „каретите за пет су“, осъществен в

¹ Блез Паскал, *Мисли*, София: Наука и изкуство, 1987, с. 71, превод Анна и Лилия Сталеви. Б.пр.



Блез Паскал

рите казват истината и Бог ми позволи да се възстановя от тази болест, аз съм решен да нямам друго занимание и грижа освен служението на бедните през остатъка на дните си”². Вълнуващо е да се констатира как в последните дни на своя живот един толкова блестящ мислител като Блез Паскал не вижда друга спешност, освен да вложи енергията си в служба на милосърдието: „Единственият обект на Светото писание е милосърдието” (*Мисли*, 670).

Радвам се, че Провидението във връзка с неговата четиристотингодишна ми предоставя повод да му отдам почит и да открия онова в неговата мисъл и в неговия живот, което може да стимулира християните от нашето време, всички мъже и жени с добра воля към търсене на истинското щастие: „Всички хора се стремят към щастие без изключение, макар и да си служат с най-различни средства, всички преследват тази цел” (*Мисли*, 425). Четири века след рождението си Паскал си остава за нас спътник, съпровождащ нашето търсене на истинското щастие според дара на вярата – нашата смирена и радостна признателност към умрелия и възкръснал Господ.

Влюбен в Христос, Който говори на всекиго

Ако Блез Паскал може да докосне всички, то е, защото говори по великолепен начин за човешката участ. Би било измамно да виждаме в него само специалист

² „Животът на Паскал, разказан от госпожа Перие, неговата сестра”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 257, превод Владимир Граев.

по човешките нрави, колкото и гениален да е бил той. Паметникът, който представляват тези *Мисли*, не може да се проумее реално, ако се пренебрегва, че Исус Христос и Свещеното писание са основата и ключът към него. Ако Паскал е наченал да говори за човека и Бога, то е, защото е стигнал до очевидността, че „ние познаваме Бог единствено чрез Исус Христос, само чрез Исус Христос познаваме себе си. Само чрез Него познаваме живота и смъртта. Извън Исус Христос не знаем какво представляват нашият живот и нашата смърт, Бог и самите ние” (*Мисли*, 548). За да бъде чуто от всички, без да е недостъпно за онези, които не споделят вярата на Църквата, нито да обезценява легитимните компетентности на естествения разум, едно толкова радикално твърдение си струва да бъде изяснено.

Вяра, любов и свобода

Като християни трябва да се гържим далеч от изкушението да възприемаме нашата вяра като някаква безспорна очевидност, налагаща се на всички. Самият Паскал е бил загрижен как всички хора да разберат, че „Бог и истинното са неразделни”³. Но той е знаел, че актът на вярващия е възможен чрез благодатта на Бога, получена в едно свободно сърце. Той, който чрез вярата е извършил лична среща с „Бог Авраамов, Бог Иаковов, не на философите и учените”⁴, е разпознал „пътят и истината и животът” (Иоан.14:6). Затова предлагам на всички, които желаят да продължат търсенето на истината – задача, която в този живот няма край – да се вслушат в Блез Паскал, човек със забележителен интелект, който е искал да ни напомни, че извън делото на любовта няма истина, която да си струва: „превърщаме в игол самата истина; а истината без милосърдие не е Бог, а негов образ и игол, когото не сме длъжни да обичаме и да боготворим” (*Мисли*, 582).

Така Паскал ни предупреждава от измамните доктрини, суеверията или либертинството, които гържат мнозина сред нас далеч от мира и радостта на Оногова, Който иска да изберем „живот и добро”, а не „смърт и зло” (Втор. 30:15,19). Ала драмата на нашия живот е, че понякога ние виждаме зле и следователно избираме зле. И че можем да вкусим щастието на Евангелието „само ако бъдем изпълнени със силата на Светия Дух, Който да ни освободи от нашата слабост, самодоволство и горделивост”⁵. Тъй като „без мъдростта на различаването лесно можем да станем пленници на всички тези преходни моги”⁶. Ето защо интелектът и живата вяра на Блез Паскал, който е искал да покаже, че християнската религия е „почитана, защото познава човека” и „обичана, защото обещава истинското добро”, могат да ни помогнат да напреднем въпреки мрака и пороците на света.

³ „Беседа със Саси”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 65, превод Владимир Грагев.

⁴ „Мемориал”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 47, превод Владимир Грагев.

⁵ Exhort. ap. *Gaudete et exultate*, п. 65.

⁶ *Ibid.*, п. 167.

Изключителен научен ум

Когато майка му умира през 1626 г., Блез Паскал е на три години. Етиен, неговият баща, който е известен юрист, също е познат със забележителните си научни дарби, особено в областта на математиката и геометрията. Решен сам да се занимава с образованието на трите си деца – Жаклин, Блез и Жилберт, той се установява в Париж през 1632 г. Твърде рано Блез проявява невероятната си интелигентност и голямата си възискателност в търсенето на истинното, както пише сестра му Жилберт: „Така още от детството си той се решава само на онова, което му се струваше очевидно вярно, и когато не му се даваха добри основания, ги търсеше сам”⁷. Веднъж баща му изненадва своя син в заниманията му по геометрия, като си дава сметка, че без да знае, че дадени теореми вече съществуват в книгите под други имена, дванайсетгодишният Блез е доказал изцяло сам, чрез рисунки върху земята, 32-рата теорема от първата книга на Евклид.⁸ Жилберт си спомня, че баща ѝ бил „поразен от величието и силата на този гений”⁹.

През следващите години Блез Паскал ще разгърне своя талант, отдавайки му всичките си сили. Още на седемнайсет години той посещава някои от най-големите учени на своето време. Доста бързо следват открития и публикации. През 1642 г., на деветнайсет години, той измисля сметачната машина, прешественичка на днешните калкулатори. Най-стимулиращото у Блез Паскал е, че ни напомня за величието на човешкия разум и ни подканва да си послужим с него, за да разчетем заобикалящия ни свят. *Духът на геометрията* е напълно пригоден за разбирането как функционират нещата в детайл, което ще му е от полза през целия му живот, заявява изтъкнатият богослов Ханс Урс фон Балтазар: „Благодарение на прецизността на геометрията и на науките за природата, той е бил в състояние да премине към друга и свършено различна област – тази на съществуването и на християнския живот”¹⁰. Тази практика, доверяваща се на естествения разум, го прави солидарен с всички човешки братя, търсеци истината, и същевременно му позволява да разпознае пределите на самото познание, за да отвори себе си към свръхестествените основания на Откровението, в съответствие с една логика на парадокса, задаваща философския белег и литературен чар на неговите *Мисли*: „Църквата едновременно трудно е можела да покаже, че Исус Христос е както човек, така и Бог на онези, които са Го отричали: а и едното, и другото са били очевидно едновременно верни” (*Мисли*, 764).

Философите

Голяма част от текстовете на Паскал произтичат от философския размисъл. Най-вече неговите *Мисли* – тази съвкупност от фрагменти, публикувани посмъртно, които представляват бележки или откъслечни мисли на

⁷ „Животът на Паскал, разказан от госпожа Перие, неговата сестра”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 219, превод Владимир Градев.

⁸ Пак там, с. 220.

⁹ Пак там, с. 221.

¹⁰ Pascal: in *Herrlichkeit, Fächer der Stile II*, Einsiedeln 1962, 545 f.

един философ, живеещ с богословски проект, чиято цялост и изначален порядък изследователите са се опитали да възстановят с известни вариации. Пламенната любов към Христос и служението на бедните, които споменах в началото, бележат разрива у този загълбочен учен, както и загълбочаването му в евангелската радикалност, в напредъка към живата истина на Господа чрез благодатта. Той, който е имал свръхестествената очевидност на вярата и я е виждал как се съгласува с разума, надмогващ я безкрайно, е пожелал да отиде възможно най-далеч в спора с несподелящите тази негова вяра. Защото „онези, които я нямат, не могат да стигнат до нея освен чрез разсъждения, очаквайки Бог да им гари вяра по сърце” (*Мисли*, 282). Пълна евангелизация чрез почит и търпение, на които нашето поколение би трябвало само да подражава.

Следователно, за да схванем добре съждението на Паскал върху християнството, би трябвало да сме особено внимателни към неговата философия. Той се е възхищавал на мъдростта на древните гръцки философи, способни с простота и спокойствие да отстояват своя начин на живот, включително и като членове на *полиса*: „Представяме си Платон и Аристотел достолепно загърнати като педанти. А те са били обикновени порядъчни хора и като всички други обичали да се посмеят с приятелите си. А когато за развлечение съчинили единият *Законите*, а другият *Политика*, това било за тях един вид игра. Много по-малко философия и сериозност им били необходими за тези произведения, отколкото да си осигурят скромно и спокойно съществуване” (*Мисли*, 331). Въпреки тяхното величие и полезност, Паскал очертава границите на тези философии: стоицизмът води до горделивост, скептицизмът до отчаяние. Човешкият разум несъмнено е чудо на творението, което отличава човека от всички други твари, защото „човекът е само тръстика, най-крехкото нещо в природата, но той е мислеща тръстика” (*Мисли*, 347). Така става ясно, че пределите пред философите са пределите на сътворения разум. Защото Демокрит е бил прав да твърди: „ще говоря за всичко”, но разумът не може, сам по себе си, да разреши най-висшите и най-спешните въпроси. Каква е била, по времето на Паскал, както и в наши дни, темата, която е най-важна от всичко? Това е темата за цялостния смисъл на участта ни, на нашия живот и нашата надежда, насочена към щастие, което не е забранено да схващаме като вечно, но което само Бог е в състояние да ни даде: „Нищо друго няма толкова голямо значение за човека, колкото неговата участ, нищо не е по-страшно за него от вечността” (*Мисли*, 194)

Размишлявайки върху *Мисли* на Паскал, откриваме следния основополагащ принцип: „реалността надхвърля идеята”, тъй като той ни учи да се гържим далеч от „различните начини да се скрива реалността”, от „ангелските пуризма”¹¹ и „интелектуализмите без мъдрост”. Няма нищо по-опасно от обезпътената мисъл: „Който иска ангел, прави звяр” (*Мисли*, 358). И смъртоносните идеологии, от които продължаваме да страдаме в икономическото, социалното, антропологическото и моралното поле, удържат своите последователи в сапунения мехур на вярвания или идеи, подменящи реалността.

¹¹ Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 231.

Човешката участ

Философията на Паскал, цялата в парадокси, произтича от един колкото смирен, толкова и пронизателен поглед, търсец да постигне „реалността, просветлена от създението“¹². Той тръгва от констатацията, че човекът сякаш е чужденец за самия себе си, велик и нещастен. Велик чрез разума си, чрез способността да овладява страстите си, голям, „действително велик, щом съзнава нищожността си“ (*Мисли*, 416). И все пак човекът жадува за нещо друго, освен да следва инстинктите си или да им се съпротивлява, защото „онова, което е природа в животните, е нищета в човека“. Съществува не-търпима диспропорция, от една страна, между безкрайното ни желание да бъдем щастливи и да познаем истината, а от друга страна – между нашия ограничен разум и физическата ни слабост, водеща до смъртта. Ето защо силата на Паскал е в неговия неизменен реализъм: „не е необходимо да бъдеш духовно възвисен, за да разбереш, че на този свят няма истинско и трайно задоволство, че всички наши радости са само суета, че мъките ни са безкрайни и най-сетне смъртта, която ни грози всеки миг, неизбежно ще ни изправи след няколко години пред ужасната необходимост да бъдем завинаги унищожени или злочести. Няма нищо по-реално и по-страшно от това. Можем да се перчим на воля със смелостта си: този завършек очаква и най-славния живот в света“ (*Мисли*, 194). В тази трагична участ човекът, разбира се, не може да остане в себе си, защото нищожеството и несигурността на неговата съдба са му непоносими. Следователно му е необходимо развлечение, нещо, което Паскал признава на драго сърце: „Това обяснява защо хората толкова обичат шума и движението“ (*Мисли*, 138). Защото, ако човекът не се различа със своята участ – а ние умеем да се различаваме с труда, удоволствията, семейните и приятелски връзки – но също, уви, с пороците, които носят някои страсти – тогава човечеството изпитва „своето нищожество, изоставеност, несъвършенство, зависимост, безпомощност, пустота. Мигом от дълбините на душата му ще изплуват отегчението, уничието, огорчението, озлоблението, отчаянието“ (*Мисли*, 131). И все пак развлечението не уталожва, нито запълва голямото ни желание за живот и за щастие. Това ние знаем много добре.

По този начин Паскал формулира голямата си хипотеза: „Нима ламтежът и безсилието ни не говорят за едно – че някога човек е вкусувал истинско щастие, а сега е запазил само празната му обвинка, която напразно се опитва да запълни с какво ли не, намирайки утеха в това, което има, като се домогва до онова, което му липсва, но и едното, и другото не могат да му я донесат, защото безкрайната пустота може да се запълни само от нещо безкрайно и неизменно; с други думи, от самия Бог?“ (*Мисли*, 425). Ако човекът е „лишен от притежанията си владетел“, открил изгубеното си величие, което е неспособен да си върне, какво следва тогава? „Каква химера е човекът, каква новост, каква уродливост, какъв хаос, какъв обект на противоречия, какво чудо, съдник за всичко, невзрачен земен червей, хранилище на истина, тресавище на несигурност и

¹² Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 232.

заблуждение, гордост и измет на вселената! Кой ще развърже този заплетен възел?” (*Мисли*, 434). Паскал, като философ, вижда добре как „човек се чувства толкова по-нищожен, колкото по-високо е бил преди падението си” (*Мисли*, 416), както и че тези две противоположности са несъвместими. Защото човешкият разум не може нито да ги съгласува, нито да разреши загадката.

Ето защо Паскал настоява, че има Бог и че човекът е получил божествено откровение – както твърдят множество религии – и че това откровение е истинно; че тук се намира отговорът, който човекът очаква, за да разреши измъчващите го противоречия: „тъй като човешкото величие и нищожество са съвсем очевидни, истинската религия непременно трябва да изтъкне, че в човека са заложени едно велико и едно нищожно начало. Тя трябва да обясни това удивително противоречие” (*Мисли*, 430). И след като е изучил големите религии, Паскал стига до извода, че „нито една форма на мисълта, никоя аскетична и мистична практика не могат да ни предложат пътя на изкупление”, ако го няма „върховния критерий за истина, който е озаряването чрез благодат”. „Напразно, о, хора – пише Паскал, представяйки си какво истинският Бог би могъл да ни каже, – търсите в себе си лек за злочестините си. Всичките ви познания могат само да ви убедят, че не в себе си ще намерите нито истината, нито върховното благо. Философите са ви го обещали, но не са успели да ви го посочат. Те не знаят нито кое е върховното ви благо, нито какво е истинското ви състояние” (*Мисли*, 430).

Стигайки до това положение, Паскал, който е проникнал с невероятната сила на своя интелект в човешката участ, в Свещеното писание и в Преданието на Църквата, изведнъж заговаря с безхитростността на детския ум, като смирен свидетел на Евангелието. Той е християнин, искащ да говори за Исус Христос на онези, които малко прибързано са решили, че няма солидно основание, за да се вярва на истините на християнството. Напротив, Паскал знае от опита си, че онова, което е в Откровението, не само че не се противопоставя на търсенията на разума, но и че носи ненадеен отговор, до който нито една философия не е могла да стигне сама.

Обръщането: посещението от Господа

На 23 ноември 1654 г. Паскал преживява твърде силен опит, наречен от него „Огнена нощ”. Този мистичен опит, който го кара да пролее сълзи на щастие, е бил толкова силен и тъй определящ за него, че бива записан на едно грижливо датирано парче хартия – „Мемориал” – което той зашива в палтото си и което бива открито чак след смъртта му. Макар и да е невъзможно да узнаем естеството на случилото се в душата на Паскал, явно става дума за среща, за която сам той прави аналогия с онази основополагаща среща в историята на откровението и спасението, преживяна от Моисей в неизгарящата къпина (срв. Изход, 3 гл.). Терминът, „Огън”, който лично Паскал вписва в началото на „Мемориала”, ни подтиква, отчитайки, разбира се, разликата в мащаба, към подобно сравнение. Паралелът се налага от самия Паскал, който след споменаването на Огъня припомня начина, по който Господ Бог се е представил

пред Моисей: „Бог Авраамов, Бог Исааков и Бог Иаковов” (Изх. 3:6), като добавя: „не на философите и учените. Сигурност, сигурност, чувство, радост, мир. Бог на Исус Христос”¹³.

Да, нашият Бог е радост и Блез Паскал го засвидетелства пред цялата Църква, както и пред всеки търсец Бога: „това не е абстрактният Бог, нито космическият Бог, не. Бог на една личност и на един зов, Бог Авраамов, Бог Исааков, Бог Иаковов, Бог, Който е сигурност, Който е чувство, Който е радост”¹⁴. Тази среща, потвърдила на Паскал „величието на човешката душа”, го изпълва с жива и неизчерпаема радост: „Радост, радост, радост, сълзи от радост”. И тази божествена радост става за Паскал мястото на изповед и молитва: „Исус Христос. Разделих се с Него, избягах от Него, отрекох се от Него, Разгнах Го. Нека никога не се разделям с Него!”¹⁵. Това е опитът на любовта към този личен Бог, Исус Христос, част от нашата история, който неспирно става част от живота ни. Той е увлякъл Паскал по пътя на дълбокото обръщане, на това „пълно и сладко отричане”¹⁶, преживяно в любов от „ветхия според предишното ви живеене човек, който изтпява в прелъстителни похоти” (Еф. 4:22).

Св. Йоан Павел II ни напомня в своята енциклика за отношенията между вярата и разума, че „философи като Блез Паскал” се запомнят с отказа си от всяка „презумпция”, както и с избора си на поведение, характерно както със „смирение”, така и с „кураж”. Те са доказали с опита си, че „вярата освобождава разума от презумпцията”¹⁷. Преди нощта на 23 ноември 1654 г. Паскал, разбира се, не се е съмнявал в съществуването на Бога. Той е знаел, че Бог е висшето благо [...] Онова, което му липсва и което той очаква, не е знание, а власт, не е истина, а сила”¹⁸. Тази сила обаче му е била дадена от благодатта: затова той се чувства привлечен, със сигурност и с радост, от Исус Христос: „Да познаваме Бог без Исус Христос, е не само невъзможно, но и безполезно” (*Мисли*, 549). Да откриеш Исус Христос, означава да откриеш Спасителя и Освободителя, от Когото се нуждаем: „Но в същото време ние съзнаваме собственото си нищожество, защото този Бог не е нищо друго, а избавителят от него. И така можем да познаем истински Бог само ако осъзнаем недостойнствата си” (*Мисли*, 547). Подобно на всяко истинско обръщане, обръщането на Блез Паскал се извършва в смирение, разкриващо ни „нашето изолирано съзнание и самодостатъчност”¹⁹.

Безмерната и неспокойна интелигентност на Блез Паскал, преизпълнена с мир и радост пред откровението на Исус Христос, ни подканя, според „порядъка на сърцето”, да вървим уверено към неговите „небесни светлини”

¹³ „Мемориал”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 47, превод Владимир Грачев.

¹⁴ *Catéchèse*, 3 juin 2020.

¹⁵ „Мемориал”, пак там.

¹⁶ Пак там., с. 48

¹⁷ Lett. Enc. *Fides et Ratio*, n. 76 : AAS 91 (1999), p. 64.

¹⁸ H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, 1971, p. 44-45.

¹⁹ Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 8.

(Мисли, 435). Защото, ако нашият Бог е „Бог съкровен” (Ис.45:15), то е защото „Той се е скрил” (Мисли, 585), и то по такъв начин, че нашият разум, просветлен от благодатта, никога не ще спре опитите си да Го открие. И тъй, чрез просветлението на благодатта може да се познава. Ала свободата на човека трябва да се разтвори и Исус ни утешава: „Ти не би Ме търсил, ако не Ме беше намерил”²⁰.

Порядъкът на сърцето и неговите основания да вярва

По думите на Бенедикт XVI „католическата традиция още от самото начало отхвърля онова, което наричаме „фидеизъм”, сиреч желанието ни да вярваме срещу разума”.²¹ В този смисъл Паскал е дълбоко привързан към „разумния характер на вярата в Бога”²² не само защото „умът не може да бъде принуден да вярва в онова, което знае, че е грешно”²³, а пък „нарушим ли принципите на разума, религията ни ще бъде безсмислена и смешна” (Мисли, 273). Ако вярата е разумна, тя също е дар от Бога и не би трябвало да се налага: „не доказваме, че би трябвало да бъдем обичани, като изреждаме системно причините на любовта: би било смешно” (Мисли, 283) – изтъква Паскал с изтънчения си хумор, правейки паралел между човешката любов и начина, по който Бог ни дава знак. Така и любовта „се предлага, но не се налага – Божията любов никога не се налага”²⁴. Исус „свидетелства за истината” (срв. Иоан. 18:37), но „не пожелава да се наложи със сила над противниците Си”.²⁵ Ето защо „има достатъчно светлина за хората, копнеещи само за едно: да видят; и достатъчно мрак за хората, склонни да отричат” (Мисли, 430).

Затова Паскал твърди, че „вярата се различава от доказателството. Доказателството е човешко, вярата е Божи дар” (Мисли, 248). По същия начин би било невъзможно човек да вярва, „ако Бог не скланя сърцето му” (Мисли, 284). Дори вярата да е по-висш порядък от разума, това не означава, че тя му се противопоставя, а само, че го превъзхожда безкрайно. Четенето на Паскал не ще насочи разума ни към просветлението на вярата; но ще ни даде възможност да се поучим от един християнин, разполагал с безмерна рационалност и въпреки това съумял да си даде сметка за един порядък, установен като Божи дар отвъд разума: „Безкрайното разстояние между телата и духа изобразява неимоверно по-безкрайното разстояние между духа и милосърдието, защото то е свръхестествено” (Мисли, 793). Учен, скъсал с геометрията, сиреч с науката за телата, разположени в пространството, и геометър, скъсал с философията, тоест с науката за умовете, разположени в историята, Блез Паскал, бидейки озарен от благодатта на вярата, описва своя опит по

²⁰ „Тайната на Исус”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 53, превод Владимир Грачев.

²¹ *Catéchèse*, 21 novembre 2012.

²² Ibid.

²³ „Беседа със Саси”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 61, превод Владимир Грачев.

²⁴ *Homélie en la Solennité du Christ-Roi de l'Univers*, 20 novembre 2022.

²⁵ Conc. Oecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 11.

следния начин: „От всички тела заедно не би могла да излезе и най-нищожната мисъл: невъзможно е, тя е от друг порядък. От всички тела и умове не би могъл да се извлече нито един порив на милосърдие: невъзможно е, то е от друг, свръхестествен порядък” (*Мисли*, 793).

Нито *духът на геометрията*, нито философското разсъждение не ще позволят на човека да постигне „отчетлив възглед” за света и за себе си. Онзи, който е сведен само над детайлите в своите изчисления, губи цялото, позволяващо ни „да видим всички принципи”. Докато един *изтънчен ум*, чиито достойнства Паскал превъзнася, се стреми да схване реалността и да „обозре нещата с един поглед” (*Мисли*, 1). Този изтънчен ум е свързан с онова, което Паскал нарича „сърце”: „Не само чрез ума, но и чрез сърцето стигаме до истината; чрез него именно стигаме до първоначалата. Разсъждението, което няма никаква заслуга за това, напразно се опитва да ги обори” (*Мисли*, 282). Обаче божествените истини – фактът, че Бог, Който ни е създал, е любов, че Той е Отец, Син и Свети Дух и че се е въплътил в Исус Христос, умрял и възкръснал заради нашето спасение – не могат да бъдат демонстрирани чрез разума, а могат да бъдат познати само чрез очевидността на вярата, за да преминат от духовното сърце в рационалния ум, който ги разпознава като истинни и може да ги изложи на свой ред: „Ето защо хората, които Бог е дарил с вяра, внедрена в сърцата им, са много щастливи и напълно основателно убедени” (*Мисли*, 282).

Паскал никога не си е затварял очите, че някои от неговите човешки събратя не само че не познават Исус Христос, но и че било поради леност, било заради своите страсти, не гледат на Евангелието сериозно. Въпреки че в Исус Христос се разиграва животът им. „Безсмъртието на душата е нещо толкова важно за нас и толкова дълбоко ни засяга, че трябва да сме станали безчувствени, за да ни е безразлично как точно стои този въпрос. [...] Ето защо сред неубедените аз рязко разграничавам хората, които с все сили се домогват до истината, от онези, които живеят, без да се тревожат от неведението си и без да се замислят дори” (*Мисли*, 194). Самите ние знаем колко често ни се иска да избягаме от смъртта или да я овладеем, мислейки си, че бихме могли „да отстраним мисълта за нашата крайност” или „да отнемем на смъртта нейната власт и да прогоним страха. Ала християнската вяра не е начин да се екзорцизира смъртта, по-скоро тя ни помага да се сблъскаме с нея. Рано или късно, всички ще минат през тази врата. Истинската светлина, която просветлява тайната на смъртта идва от Възкресението Христово”²⁶. Само Божията благодат позволява на човешкото сърце да има достъп до порядъка на божественото познание, до любовта. Което кара един съвременен коментатор на Паскал да напише, че „мисълта съумява да мисли християнски само ако има достъп до онова, което Исус Христос претворява в дело – любовта”²⁷.

²⁶ *Catéchèse*, 9 février 2022.

²⁷ J.-L. Marion, *La Métaphysique et après*, Paris, 2023, p. 356.

Паскал, спорът и любовта

Преди да стигна до заключението, ми се иска да се спра на отношенията на Паскал с янсенизма. Една от неговите сестри, Жаклин, навлиза в религията в Пор Роаял, конгрегацията, чието богословие е силно повлияно от Корнелий Янсен, наричан Янсениус, автор на трактата *Augustinus*, публикуван през 1640 г. След своята „Огнена нощ“ Паскал се оттегля за известно време в абатството Пор Роаял през 1655 г. Обаче през следващите месеци един сериозен, но стар спор противопоставя йезуитите на „янсенистите“ (привърженици на *Augustinus*) – спор, който избухва в Сорбоната, в Парижкия университет. Разпратата основно е насочена към въпроса за Божията благодат и отношенията между благодатта и човешката природа, и най-вече върху нейната свободна воля. Паскал не принадлежи към конгрегацията на Пор Роаял и никога не е бил нечий привърженик – „Аз съм сам [...] не съм на Пор Роаял”²⁸ – пише той, но бива натоварен от янсенистите да ги защити, тъй като реторичното му изкуство е било наистина могъщо. И той го прави през 1656 г. и 1657 г., публикувайки седемнайсет „провинциални писма”.

Дори редица от т.нар. „янсенистки” твърдения да са в противоречие с вярата²⁹, нещо което Паскал признава, той оспорва, че те са налични в *Augustinus* и че са били следвани от Пор Роаял. Някои от неговите твърдения, отнасящи се до преговорите и извлечени от късния св. Августин, чиито формулировки са заострени от янсенистите, също смущават. И все пак трябва да приемем, че както св. Августин е искал да се бори през V в. срещу пелагианите, които са твърдели, че човек може със собствените си сили и без Божията благодат да върши добро и да бъде спасен, така и Паскал искрено е вярвал, че атакува пелагианството или полупелагианството, което той е идентифицирал в доктрините на йезуитите молинисти – по името на теолога Луис де Молина, починал през 1600 г., чието влияние е било все още живо в средата на XVII в. Нека повярваме в неговата откровеност и в искреността на намеренията му.

Това писмо не е мястото, за да отворим този въпрос. И все пак някои от предупрежденията в позициите на Паскал са все още валидни и за нашето време: неопелагианството³⁰, което би искало всичко да зависи от „човешките усилия, канализирани от църковните правила и структури”³¹, лесно се разпознава в „презумпцията за спасение, постигнато чрез собствените ни усилия.”³² А що се отнася до последната позиция на Паскал за благодатта и за това, че Бог „иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината” (1 Тим. 2:4), то тя е изречена със свършени католически термини в края на живота му.³³

²⁸ Pascal, *Dix-septième lettre provinciale*, in *Œuvres complètes*, par M. Le Guern, II, Paris, 2000, p. 781.

²⁹ Cf. B. Neveu, *L'erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993.

³⁰ Cf. Cong. pour la Doctrine de la Foi, Lett. *Placuit Deo* (22 février 2018) ; Exhort. ap. *Gaudete et exsultate*, nn. 57-59.

³¹ Exhort. ap. *Gaudete et exsultate*, n. 59.

³² Lett. ap. *Desiderio desideravi*, n. 20.

³³ Виж „Тайната на Исус”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, превод Владимир Градев. В началото на един пасаж той пише: „Обичам всички хора като мои братя, защото всички те са изкупени”.

Както казах в началото, Блез Паскал в края на живота си – кратък, но невероятно богат и плодотворен – е поставял любовта към своите братя на първо място. Той се е чувствал и съзнавал като член на едно тяло, защото, „след като е създал небето и земята, които изобщо не изпитват щастие от съществуването си, Бог е пожелал да създаде същества, които да осъзнават щастието си и да образуват общност от мислещи членове” (*Мисли*, 482). Паскал, от мястото си на вярващ мирянин, е вкусил радостта на Евангелието, чийто Дух може да оплодотворява и излекува „всички измерения на човека” и да събере „всички хора на масата на Царството”.³⁴ Когато пише великолепната си „Молитва за изпросване от Бога на добрата употреба на болестите” през 1659 г., Паскал е умиротворен човек, който не търси себе си нито в споровете, нито в апологетиката. Много болен и на ръба на смъртта, той иска да вземе причастие, но това не става веднага. Тогава той пита сестра си: „След като не мога да се причастя с Главата [Исус Христос], бих искал да се причастя с членовете”³⁵. И „има голямо желание да умре сред бедните”³⁶. „Умира с простотата на дете”³⁷ – казват за него още преди да предаде Богу дух на 19 август 1662 г. След като е получил св. Причастие, последните му думи били: „Нека Бог никога не ме оставя!”³⁸.

Нека неговото дело на светлината и примерите от неговия живот, тъй дълбоко покръстен в Исус Христос, ни помагат да извървим докрай пътя на истината, на обръщането и на любовта. Защото животът на един човек е кратък: „вечна радост за един ден тежоба на земята”³⁹.

Рим, „Свети Йоан Латерански”, 19 юни 2023 г.
ФРАНЦИСК

Превод от френски: Тони Николов

³⁴ Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*, п. 237

³⁵ „Животът на Паскал, разказан от госпожа Перие, неговата сестра”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 259, превод Владимир Градев.

³⁶ Пак там.

³⁷ Пак там.

³⁸ Пак там.

³⁹ „Мемориал”, в: Блез Паскал, *Разум и вяра*, София: Фондация „Комунитас”, 2010, с. 48, превод Владимир Градев.



Асен Игнатов (1935–2003) е български философ и политически емигрант, известен с изследванията си върху комунизма. Завършва и преподава философия в Софийския университет, но през 1968 г. е уволнен след забраната на неговата книга *Тъга и порив по епохата* (София, Български писател, 1968). През 1972 г. успява да напусне страната и се установява в Германия, където работи за различни академични институции до края на живота си. Удостоен е с титлата доктор хонорис кауза на СУ „Св. Климент Охридски“ през 1997 г. и с орден „Стара планина“ през 2000 г. На български са преведени неговите книги *Психология на комунизма* (София, Аргес, 1991, Нов български университет, 2012), *Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха* (София, Факел, 1999) и *Структура на историческото познание* (София, Изток-Запад, 2020).

Представеният тук текст е писан в средата на 90-те години заедно с редица други анализи, подготвени от него за Федералния институт за проучване на източноевропейски и международни проблеми в Кьолн. Тяхната публикация на български предстои в нарочен том от поредицата на Института за изследване на близкото минало „Минало несвършено“ до края на годината. Поводът за разсъжденията на Асен Игнатов е интелектуалният и политически климат в Русия веднага след рухването на комунизма. Макар и да са писани от близка дистанция, а обрисуваните интелектуални констелации тогава да са все още в зародиш, много от изказаните опасения днес звучат като тревожни предсказания и неотменима политическа реалност. Текстът се публикува със съкращения и е направен по: Assen Ignatov, „Instrumentalisierung des orthodoxen Christentums in Osteuropa heute. Theologische Argumente im politischen Kampf“, в: *Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien*, Nr. 28/1994.

Асен Игнатов

ИНСТРУМЕНТАЛИЗИРАНЕ НА ПРАВОСЛАВНОТО ХРИСТИЯНСТВО В ИЗТОЧНА ЕВРОПА. БОГОСЛОВСКИ АРГУМЕНТИ В ПОЛИТИЧЕСКАТА БОРБА

От самото начало бихме искали да изясним един общ въпрос, чието правилно разрешаване е от съществено значение за смисленото разглеждане на темата. Идеологическото *инструментализиране* на източното християнство (и на всяка религия) не бива да се бърка с евентуалното идеологическо

съдържание на самата религия. Първото е несъмнено, второто е под въпрос. Идеологическо инструментализиране на религията е имало в хода на цялата човешка история. Това обаче не означава, че религията *сама по себе си* е идеология. Според Теодор Гайгер, който има много точно схващане за същността на идеологическия феномен, идеологията е система от социалнополитически релевантни ценностни съждения, които изразяват властови и собственически интереси, представяни като съждения за факти.¹ Религията представлява задоволяване на потребностите от смисъл и трансцендентност, които не са социално обусловени, а остават неизменни в хода на обществените промени. Мистерията на съществуването, трагедията на смъртта, преходността и страданието са независими от обществената структура и социалнополитическите интереси: те определят съдбата и на благородника, и на буржоата, те важат както за пролетария, така и за селянина. Ето защо свеждането им до властови и класови интереси, приемайки, че те са тяхна идеологическа маска, би било грубо опростяване.

Затова идеологическите изказвания, които ще разглеждаме тук, не са основополагаща *съставна част* на източното християнство. Те са само идеологически интерпретации на доктрината на Източната църква, които продължават да се радват на силно влияние, но за щастие, не са всеобщо споделени.

Най-важните идеологически тези, на които ще се спрем по-году, са: отхвърлянето на либералната демокрация; стремежът към гържавна религия и свързаната с това съпротива срещу свободата на съвестта; нетолерантността към другите вероизповедания и антиикуменическото отношение; политическият месиаизъм и богословското обосноваване на войнствения национализъм, респ. империализъм; готовността за църковно-комунистически „единен фронт“.

Демокрацията – дяволско творение

В православното социалнополитическо мислене винаги е съществувала антидемократична тенденция. Става въпрос за критика към демокрацията с богословски аргументи и в широк спектър – вариращ от резервираност и общо недоверие до директно реторично отхвърляне, дори до анатемни в староцърковен стил.

Умерени християнски консервативни мислители като големия писател Александър Солженицин се задоволяват с възраженията, които класиците на руския и западния консерватизъм издигат срещу демокрацията: за тях тя е триумф на безсъдържателното количество над съдържателното качество. Изборният принцип е разглеждан като опростена аритметична идея, като господство на посредствеността.²

¹ Geiger, Theodor, *Ideologie und Wahrheit*, 2. Aufl., Berlin 1968, с. 57-58.

² Солженицин, Александър, „Как нам обустроить Россию?“, *Комсомольская правда*, 18.9.1990, с. 10.

Православните фундаменталисти стигат по-далеко. И до днес меродавни по този комплекс от въпроси са възгледите на архиепископ Серафим (Соболев). В съчинението си *Руската идеология*, публикувано през 1939 г. в емиграция и излизащо сега за първи път в Русия, Серафим отхвърля не само демократичната република, но и всяка друга форма освен самодържавието, доколкото единствено то има божествен произход – твърдение, което звучи любопитно в края на XX век. „Ето защо Православната църква не може да предпочита властта на народа, тъй като властта на народа не е богоустановена власт: тя не може да бъде причислена към онова господство, за което апостол Павел казва: няма власт, която да не е от Бога.”³

По своята форма антидемократичната аргументация, погетата и от митрополита на Санкт Петербург Йоан (Сничъов), не е толкова проста. Поставят се под въпрос човешките права като юридическа основа на демокрацията. „Тази основа е изкуствена и лъжлива... По същността си тя е само абсолютизиране на индивидуализма, който е характерен за западноевропейския менталитет и е исторически дълбоко чужд на руското национално и религиозно самосъзнание.”⁴

В миналото комунистите отричат „абстрактните” човешки права. Днес тази задача поемат реакционните духовници. За аргументацията си православните фундаменталисти използват най-вече етически разсъждения, тъй като те са много по-ефективни от тънкостите на метафизиката: общата им теза е, че е налице „вътрешна взаимовръзка” между принципите на либералната демокрация и моралната деградация – една взаимовръзка, която те се опитват да докажат както дедуктивно (като следствие от либералните принципи), така и индуктивно (като резултат от изследването на фактическата ситуация, настъпила след установяването на демократичния ред).

Митрополит Йоан упреква демокрацията заради толерантността ѝ спрямо неморалността: „На фона на сладкото и приспивно мъркане за освобождаване на ‘естествените’ човешки потребности демократичната цивилизация въвежда култа към насието и разврата, толерантността към злото и извращенията на човешката природа”⁵.

Но толерантността към злото е едно, а активното му „въвеждане” – нещо друго. Демократичната гържава действително търпи известни гадености, чийто неморален характер е всеобщо известен. Това може да се превърне в сериозен проблем за нея. Търпимостта ѝ обаче не е резултат от някаква привидна декадентска склонност на демокрацията към упадък на нравите, а от трезва преценка на опасностите. Демокрацията с основание е сигнал да убеждаването, че относителната търпимост към безнравствеността е по-малко зло в сравнение с ограничаването на индивидуалните свободи.

³ Архиепископ Серафим (Соболев), *Русская идеология*, Санкт Петербург, 1992, с. 63-64.

⁴ Митрополит Иоанн, „Священное и страстное дело – власть”, *Советская Россия*, 16.12.1993

⁵ Пак там.

Известно е, че по времето на Хитлер крадци няма, в Италия на Мусолини мафията бързо е обезглавена, а при Сталин не е имало нито професионална проституция, нито търговия с наркотици. Но тези системи са „постигнали” нещо повече в областта на злото. При всичките си престъпления мафията и разпространението на наркотици не могат да се конкурират с ГУЛАГ и Холокоста.

Православните църковни лидери премахват тази разлика, за да припишат случващото се *при демокрацията на самата демокрация*.

Предпочитана мишена на православните фундаменталисти е понятието свобода. Реакционният писател и публицист Владимир Крупин противопоставя „демоничното” либерално понятие за свобода на схващането, което според него е присъщо на православната вяра: „Православието разбира свободата като уменията на човека да се бори с греха. Демоните му внушават мисълта: прави каквото си искаш”⁶. Все пак според богословския възглед свободата е не само уменията да се бориш срещу греха, но и способността да го избираш. Именно така богословието обяснява съществуването на злото в света: Бог не е допуснал случайно греха, защото предпочита човекът евентуално да избере лошия път, но да остане *свободен* и *свободно* да стигне до доброто. Бог предпочита грешния човек пред „автомата за добродетели”, както брилянтно го е обяснил християнският мислител Бердяев.⁷

Църквата – привилегирована служиня на държавата: държавната църква и свободата на съвестта

Официалната доктрина на Православната църква за отношението между държава и Църква кристализира съвсем рано. Неин основоположник е византийският император Юстиниан Велики. Днешните фундаменталисти ревностно се кълнат в този принцип, оформен през VI век. Според шестата поправка на византийския владетел и духовната, и светската власт произтичат от Бога: „Велик е този дар, от Всевишния са църквата и царството”. Църквата служи на Бога и на Божиите дела, царството властва над земните дела. В това се изразява учението на т.нар. „симфония на властите”.

От страна на императорите симфонията представлява поддържане на догматите и уважение към духовенството – в това те виждат основното си усилие и за него очакват най-висшите блага от Бога.⁸ Какво означава това? Преследването на ересите от страна на държавата не е ставало другояче, а чрез заточения, затвори, мъчения и дори екзекуции. Това е реалният смисъл на думата „предотвратяване” и той не е пример за любов към ближния.

С какво Църквата допринася за реализирането на „симфонията”? „Тя (Църквата – А. И.) е допринесла много за тази симфония. Нейната дейност се

⁶ Крупин, Владимир, „Борьба с бесами в России”, *Советская Россия*, 15.8.1992.

⁷ Бердяев, Николай, *Мирозерцание Достоевского*, Paris 1968, с. 86.

⁸ Архиепископ Серафим (Соболев), *Русская идеология*, Санкт Петербург, 1992, с. 72.

състои в това, че чрез православната си вяра, чрез призоваването на богатта на Светия Дух върху вярващия в тайнствата, чрез молитвите и богослужението, чрез църковното просвещение и възпитание тя дава възможност на чедата си да преминат от стар към нов, чист и свят християнски живот.”⁹

Тези възвишени условни думи очертават една симбиоза между Църквата и гържавата, която предполага специфично разделение на функциите. Светската власт защитава монопола на Църквата върху истината по въпросите на религията и служи като опора на нейните привилегии. Църквата възлага на гържавата религиозната санкция. Държавата защитава Църквата с физически средства. В „замяна” на това Църквата защитава гържавата с духовни средства. Очевидно е, че тук става въпрос по-скоро за съюз между трона и олтара, който има малко общо с истинската мисия на Църквата.

Резултатът от учението за симфонията – поне в неговия руски вариант – е един много специфичен статут на Църквата в обществото. Опиращият се на това учение модел на отношенията между Църква и гържава е моделът на отношенията между гържавната църква и конфесионалната гържава. Православната църква е привилегирована, защото е гържавна църква. В същото време обаче тя е зависима от гържавата. Църквата е привилегирована слугиня на гържавата.

Това е цената, която духовенството трябва да плати за привилегированото си положение. Ако то очаква от владетеля привилегии, трябва да се примири и с претенциите му, още повече че автократичният владетел изобщо не е свикнал да търпи каквито и да е ограничения на волята си. Православната доктрина приема за легитимен единствено автократичния владетел.

И днес Православната църква прави опити за възраждане на анахроничната, а и неосъществимата идея за „симфония на властите”. Естествено, става дума за адаптиране на „симфонията” спрямо новите реалности. Така например протоиерей Вячеслав Полосин пледира за „нова симфония” между гържавата и Църквата, чиято цел е постигането на роля на Църквата в гържавния живот, съответстваща на нейната природа. Той например смята, че грижата за възрастните, безпомощните и болните е традиционно църковна дейност. При едно разумно разпределение на труда между гържавата и Църквата гържавата би могла да се откаже от досегашния си монопол и – с ползи за самата себе си – да делегира тази дейност на Църквата. Подобно сътрудничество, разбира се, би било доста положително. Но Полосин не се задоволява с това, а се противопоставя на принципа на равенство между вероизповеданията и изисква гържавна помощ срещу другите изповедания.¹⁰

⁹ Пак там, с. 77.

¹⁰ Протоиерей Полосин, Вячеслав, „К новой симфонии. Воссоединение церкви с государством”, *Независимая газета*, 21.10.1993.

Така мечтата за издигането на православието в ранг на държавна религия, което върви ръка за ръка с отхвърлянето на светската държава, все още не е приключила. Оттук неизбежно произтичат трудности със свободата на съвестта. Никой не отхвърля свободата на съвестта директно и еднозначно. Всички твърдят, че „естествено“ признават правото на хората да избират тази или онази религия. В същото време обаче тези вербални допускания са украсени с толкова много уговорки и ограничения, че самото понятие се компрометира.

Аргументацията на фундаменталистите започва *ab ovo* с богословски и метафизически аргументи в строгия смисъл на думата. Владимир Семьонко се опитва да обезсили основния аргумент в полза на свободата на съвестта, който произтича от самото християнско мислене: признаването на свободата на избора. Опирайки се на идеите на свети Максим Исповедник и свети Григорий Богослов, Семьонко твърди, че свободата на избора като такава е израз на несъвършенството на човешката природа, на отслабването на човешкото богоподобие.¹¹

Разграничението между свободата да избираш между добро и зло и свободата, която пребивава единствено в доброто, има дълбок смисъл. Но Семьонко го опростява и огрубява, като го превръща почти в карикатура. Става въпрос за прочутото Августиново разграничение между *libertas minor* и *libertas major*, което в секуларизирана форма се проявява като разграничението между „свобода от...“ и „свобода за...“. „Свободата от...“ означава, че човешката воля не е роб на железен детерминизъм. „Свободата за...“ е конструктивното използване на тази първа свобода. В първия случай всяко решение е свободно, във втория случай свободно е само онова решение, което е взето на основата на разума и положителните ценности, а не, да речем, решението, съответстващо на моя произвол, на глупавите ми капризи или хрумвания. На практика тази свобода, така да се каже, е по-висша от свободата на простия избор. Оттук обаче не следва, че *libertas minor* не е свобода: докажахме, че чрез своята неопределеност тя съответства точно на термина „свобода“. Освен това *libertas minor* е загължителна предпоставка за *libertas major*. Ако нямаше свобода на избора, човекът не би избрал разумното, доброто и красивото, той не би имал заслуга за тях; това биха били нещо като природни процеси. Не друг, а големият християнски философ Николай Бердяев изтъква, че Бог предпочита човек, който може да избере и злото, пред един „автомат за добродетели“.¹²

Семьонко оправдава защитеното чрез държавата господство на православието в обществото като своеобразен – не повече и не по-малко – възпиращ фактор за второ грехопадение.¹³ Той се обявява против лаицистката държава, тъй като държавата сама по себе си има „религиозно призвание“.¹⁴ На думи

¹¹ Семенко, Владимир, „Две свободи“, *Новый мир*, 9, 1993, с. 157.

¹² Бердяев, Николай, цит. съч., с. 86.

¹³ Семенко, Владимир, цит. съч., с. 165.

¹⁴ Пак там, с. 160.

той също защитава религиозната толерантност, но тази толерантност би трябвало да бъде гарантирана именно от „християнската гържава“. С други думи: една от страните е същевременно арбитър в собствените си дела!

Според Семьонко толерантността не означава „... псевдохуманистична вседозволеност“. Напротив, принципът на толерантността (!) предполага „мечът“ на гържавата в определени случаи да бъде използван срещу злото. Семьонко не вижда нищо нехристиянско в това, тъй като насилието не трябва да се схваща само телесно, както се случва при „телесния фетишизъм“. Насилието срещу духовния Аз на човека може да бъде изпълнено и с много „изтънчени средства“. Следователно употребата на физически средства в борбата срещу злото не е прилагане на насилие, а само „принуда“. „Защо да уважаваме тялото на злодея, ако самият той не уважава Божия лик?“¹⁵ С тези аргументи ревностният публицист е на директния път към инквизицията и човек се пита защо той не препоръчва и изтезанията, щом не сме длъжни да уважаваме тялото на престъпника.

Неприязн към инославните християни: антиикуменическият афект

От недоверието към свободата на съвестта произтича и отношението на православните фундаменталисти към другите християнски вероизповедания, което винаги се е характеризирало с (понякога завоалирано) недоверие. Тази негативна нагласа към католицизма и протестантството получава допълнителна политическа значимост през последните години.

Това се случва на фона на икуменическото движение, което набира все по-голяма сила. Православните църкви признават на думи постигането на единството на християнския свят. Те обаче го правят неохотно и със слаб ентузиазъм. По-рано участието им в икуменическото движение се случва под натиска на комунистическите власти, които виждат в това отлична възможност за пропаганда в полза на своята „мирна политика“ и за прикриване на преследването на вярата. Сега, когато този натиск вече го няма, ясно може да се види антиикуменическата нагласа на влиятелни руски православни кръгове.

Въпросът за отношението на Православната църква към другите християнски изповедания получава изключителна политическа актуалност във връзка с дейността на многобройните чуждестранни, предимно американски, мисионери и проповедници от различни протестантски секти, на които е позволено да работят свободно след политическите промени.

Почти единодушно раздражение предизвикват особено агресивният и несъвместим със съзercателната руска духовност стил на религиозна пропаганда,

¹⁵ Пак там, с. 162.

която често напомня на комерсиална и безвкусна реклама. „Както уискито или джинът изместват руската водка, както нискокачествените екшъни и еротиката изместват руските филми от големия екран и талантливите руски актьори са принудени да си изкарват хляба с дублиране на реклами, така хилядолетният духовен опит се заменя със значително по-беден опит, а понякога и с – откровено казано – духовни сурогати.“¹⁶

Православният фундаментализъм обаче злоупотребява с тази критика, която сама по себе си е оправдана, за да призове към административно-репресивни мерки срещу чуждестранните мисионери. Един фанатик не може да разбере, че на възгледите могат да бъдат противопоставяни само възгледи, а не забрана и репресии. Границата между отхвърлянето на една идея и забраната ѝ в Русия обаче традиционно не се зачита особено. Позицията на православните фундаменталисти спрямо протестантските мисионери е краен пример за това: основателната критика срещу безвкусицата, кичозността и комерсиално-утилитарната повърхностност на някои чуждестранни мисионери е само увертюра към конфесионална враждебност, дори към нови наценки на конфесионални борби.

Политическият месианизъм: богословското обосноваване на великоруския шовинизъм

Цезаропапистката традиция заедно с нетолерантността спрямо другите християнски вероизповедания благоприятства злоупотребата с православие за оправдаване на великоруската шовинистична и империалистическа политика. Идеологическото инструментализиране приема формата на месиански обоснована политика на експанзия и империализъм. Ако православие е „истинското“ християнство (докато католиците и протестантите са само „еретици“) и ако съществува „симфония“ между властите, то тогава и разпространението на това християнство чрез светската власт е добро християнско дело. Това естествено означава разширяване на сферата на влияние на православните гържави. От друга страна, съгласно учението за симфонията Църквата е задължена да съпровожда тази експанзионистична или хегемонистична политика с молитвите си. Така стоят нещата в предкомунистическия период. Съвременното фундаменталистско течение се опитва да вдъхне нов живот на тази ситуация.

Възхвалата на специалната мисия на руския народ днес звучи не по-малко екзалтирано, отколкото в „класическите“ времена на имперско опиянение. Ако Русия се спаси, ще се спаси и светът – заявява писателят Владимир Крупин. „С времето разбирам, че на практика същото е и с участието на руснаците – да предвождат целия свят и да го изведат от пропастта. Въпреки всички проклетия, които се изричат срещу нас.“¹⁷

¹⁶ Калинин, Александр, „Евангелисти с Запада. Все больше русских людей верят иностранным миссионерам“, *Российская газета*, 21.5.1993.

¹⁷ Крупин, Владимир, „Спасется Россия- спасется и мир“, *Советская Россия*, 4.7.1992.

В този розов образ на Русия всичко блести. Но ироничното наказание за преувеличенията се състои в това, че патосът губи духовното си измерение и започва да звучи съвсем светски. Оказва се, че Русия може да служи като всеобщ пример и по отношение на земните дела. В царска Русия например данъците били най-ниски в целия свят. Социалното законодателство на Русия било най-съвършеното на света. Големите събития в руската история са подложени на нова интерпретация. Във всяко от тези събития православните фундаменталисти виждат Божия намеса.

Ако именно руският народ е носител на християнската вяра в цялата ѝ чистота и великолепиe, изглежда напълно разбираемо, че сатаната няма по-опасен враг от руския народ и не мрази друго така, както него. „Като осъзнава себе си за помазан пазител на истините на вярата, на религиозно-светските ценности на православието, Русия би трябвало неизбежно да се превърне в пресечна точка на вселенската борба между доброто и злото, която претендира за безсмъртната човешка душа. Тази духовна борба се отразява в материалния свят във войни и размирици, смутове и социални катаклизми” – казва митрополит Йоан.¹⁸ По този начин Йоан автоматично обявява всички водени от Русия войни за справедливи войни за Божието дело.

Национализмът, скрит зад псевдорелигиозната маска на религиозен месианизъм, намира израз в целия православен свят, макар и по различен начин във всяка страна – в зависимост от геополитическото ѝ положение. Кървавата трагедия на Балканите през 90-те води сръбските православни до изкушението да използват тази митология като оправдание на убийствената политика на Милошевич. Както споменахме, митрополит Йоан вижда навсякъде заговор на сатанински сили срещу Русия. По същия начин сръбските висши духовници виждат някакви машинации на Запада, чието намерение е да разруши Сърбия и да унищожи сърбите.¹⁹

Православието в презръдката на атеизма: църковно-комунистически съюз?

На православните фундаменталисти навсякъде им се привижда сатаната: в западния либерален свят, в материалистичната капиталистическа цивилизация, сред протестантските проповедници и „папистите”. Но – колкото и да е изненадващо – те не го забелязват при най-радикалните противници на всяко християнство и всяка религия, а именно при комунистите.

Феноменът, за който става дума, е най-заплашителният духовен процес, протичащ днес: оформящият се съюз между черната и червената реакция, между клерикализма и войнстващия атеизъм. Този съюз изглежда призрачен, почти нереален, но въпреки това е факт.

¹⁸ Митрополит Иоанн, „Русский узел”, в: *Советская Россия*, 15.7.1993.

¹⁹ Wolfgang Grycz, „Die serbisch-orthodoxe Kirche und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien”, *Ost-West-Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen*, 179/1993, с.77-78.

Инициативата за този съюз е погетата от комунистите. Те правят своето „предложение“ на Църквата. Това гротесково сближаване започва още по време на перестройката. Хората, които преди това са намирали само обидни и изпълнени с омраза думи за религията и Църквата, които наричат вярата не как да е, а „попщина“, за които религията е „опиум за народа“, порочни „капиталистически остатъци в съзнанието на трудещите се“, изведнъж започват да правят благочестиви физиономии, да посещават църковните служби, да се кръстят и да палят свещи.

„Буржоазните“ критици на комунистическия атеизъм отдавна обръщат внимание на – впрочем очевидния – християнски произход на социалистическо-комунистическия идеал за социална справедливост и братство между хората. В миналото комунистите категорично отхвърлят това и настояват, че двете социални учения са несъвместими – нещо, което може да бъде оспорвано само от фалшификатори и хитри идеологически врагове. Днес – сякаш това не се е случило – те започват с гордост да изтъкват това родство.

Комунистите не само не се смятат за противници на религията, но именно те са „истинските“ християни: „... Октомврийската революция спаси Русия от чуждо поробване, откри пред страната пътя на естественото ѝ развитие, нещо повече: тя постави за цялото човечество началото на една историческа епоха на освобождение от антихристиянското господство на капитала“, твърди комунистическият автор Михаил Антонов.²⁰

Идеята за християнкомунистически съюз идва, както беше казано, от комунистите. Въпреки това предложението намира резонанс при част от православно-клерикалния клир. Както свидетелства Сергей Филатов, още през 70-те години на XX век някои крайно консервативни митрополити, свещеници и богослови принципно одобряват системата в нейните основни пунктове – с изключение на атеизма. Според тях е достатъчно КПСС да се откаже от марксизма-ленинизма и да изповяда православието: „... не е необходимо да се променя нищо друго“²¹.

Днес сякаш това мечтано време за опортюнистичния клир е настъпило. Комунистите – разбира се, едва след като изгубват властта – на думи се отричат от марксизма-ленинизма и без да се покръстват, са добронамерено настроени спрямо Църквата.

За съжаление, комунистическата оферта допада на отделни духовници. Те обаче са по-хитри от комунистите: не твърдят изрично, че съществува родство между комунизма и християнството. Същевременно обаче те мъгчливо заемат една удивително примирителна позиция спрямо комунистическото минало.

²⁰ Антонов, Михаил, „Свет идеала. Современный социализм и православие“, *Правда*, 17.11.1993.

²¹ Филатов, Сергей, „Православие в контексте посткоммунизма: ‚Государственная церковь‘ и свобода совести“, *Век XX и мир*, 1/1992, с. 39.

Митрополит Йоан „отхвърля“ комунизма само доколкото вижда в него средство на капиталистическия Запад да разруши Русия като държава. Според него през последните години Западът се е отказал от това средство и е в търсене на нови, по-ефективни средства. „Именно за да се спре процесът на връщане на Русия към естествения път на нейното историческо развитие, беше задействана перестройката, чиято истинска цел е да се замени международната комунистическа доктрина, чиито сили са изчерпани, с нова международна демократическа доктрина, която да доведе до окончателното разрушаване на историческа Русия.“²²

На въпроса на редакцията на *Съветска Русия* как си обяснява факта, че тъкмо този комунистически вестник предостава страниците си на разположение на него, духовника, митрополитът отговаря: „Аз не съм политик, аз съм свещеник, затова политическата позиция на публикацията няма принципно значение... Най-важно е съдържанието“²³. Два портрета украсяват първата страница на *Съветска Русия* от 22 април 1993 г.: горе вдясно – Владимир Илич Ленин по повод 123 години от рождението му, долу вляво – „смиреният Йоан“ – едно символично съседство.²⁴

Християнската критика на фундаментализма: възможността за православно-либерален диалог

За щастие цялата панорама на съвременния православен свят е по-широка от мракобесните течения. Налице са и усилия за открит, непреднамерен диалог с модерната култура и мнения, че ценностите на либералната демокрация са изключително съвместими с православно-вяра. Не може да се каже, че това течение е доминиращо. Но то разполага с висококвалифицирани последователи и като цяло се радва на подкрепата на влиятелни църковни лидери, включително на руския патриарх Алексий II.

За разлика от реакционните възгледи на Серафим и Йоан, патриархът подкрепя разделението между Църквата и държавата. „Разбира се, онази форма на разделение на Църквата от държавата, която у нас се появява след 1917 г., е пародия на този принцип. Но като краен резултат според мен отделянето от държавата е добре за Църквата.“²⁵ И на други места Алексий II еднозначно се противопоставя на опитите православието да бъде превърнато в държавна религия. Патриархът изтъква, че при самогържавието православието е държавно вероизповедание, което обаче носи много лоши плодове за самата Църква.²⁶

²² Митрополит Иоанн, „Торжество православия (очерки русского самосознания)“, *Наш современник*, 12, 1993, с. 90.

²³ „Я не политик, я – пастырь“ (интервю с митрополитом Иоанном), *Советская Россия*, 11.6.1993.

²⁴ *Советская Россия*, 22.4.1993.

²⁵ „Бог любви и мира да будет со всеми нами“ (Интервю с патриархом Московским и всея Руси Алексием II), *Российская газета*, 6.1.1994.

²⁶ Сусарин, Дмитрий, „Год патриарха. „У меня нет политической программы““, *Независимая газета*, 6.1.1993.

Патриарх Алексий развива програма за политическото поведение на Църквата или по-скоро за отношението на Църквата спрямо политиката. Тази програма е пропита с дух на толерантност, който се простира необичайно далеч. Алексий признава легитимността на всички политически възгледи и поставя едно-единствено ограничение пред политически активните християни, което е от морално естество: „Църквата не определя към какви политически убеждения трябва да се придържа този или онзи епископ, свещеник и мирянин. Православният християнин може да бъде демократ, привърженик на парламентарната или на президентската република, може да бъде монархист и дори комунист. Той не трябва да прави само едно: да пожелава зло на ближния си, да се стреми да навреди на човек от друга националност, с други възгледи или убеждения”²⁷.

Особено внимание заслужават позициите на дякон Андрей Кураев, който преподава богословие в Московския университет и е сътрудник на патриарха. Той е представител на новото поколение млади богослови, които са широко начетени, включително в областта на западното теологическо и философско мислене, и които свързват православната си вяра с утвърждаване на толерантната западна цивилизация. Кураев изтъква съвършено недвусмислено, че в правилно разбраното православно християнство няма привилегировано специално място за Русия. Той критикува християнски нюансираното възхваляване на Русия с богословски аргументи. Призивът християните да служат на Русия, да се жертват за Русия, няма нищо общо с християнството, защото единствената жертва е за Абсолюта, но Русия не е Абсолютът. „В този смисъл единствено служението на Бога е истинно, служението на Русия е грях.”²⁸ То не е грях само в случаите, когато самата Русия служи на Бога. Заслугата на Кураев се състои в това, че той доказва тъкмо с богословски аргументи как зад ревнителството на фундаменталистите не се крият християнски, а откровено „идолопоклоннически” идеи.

Тези изказвания показват, че в духовата панорама на православно християнство има достатъчно изходни точки, които правят възможна рецепцията на либералните идеи, макар и те да не са получили превес. Вероятно диалогът на православие с либерализма е ключът за преодоляването на онези мракобесни традиции, които толкова силно натоварват и възпрепятстват промяната на системата. В най-новата история на православно мислене има наченки за подобен диалог. Макар и в зародиш, през 60-те и 70-те години на XX век се появява тенденция, която се свързва най-вече с името на отец Сергей Шелудков и която някои автори наричат християнски либерализъм. Сергей Шелудков, който поради тогавашните обстоятелства изразява мислите си само в писма и самиздатски ръкописи, защитава с изключително основателни – от богословска перспектива – аргументи ценностите на либерализма. Той нарича себе си „християнски агностик”, смятащ църковните догми за „безкрайно тайнствени”. Той се противопоставя на обичайните

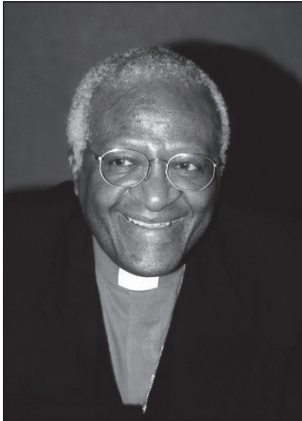
²⁷ „Бог любови и мира...”

²⁸ „Не кръвъ, но почва” (интервю с А. Кураевым), *Комсомольская правда*, 18.8.1992.

„гностически“ съждения за тях. Ако това обаче е така, многообразието от мнения за всичко, което се намира извън съдържанията на вярата, трябва да бъде признато за легитимно и да се даде право на всеки християнин да отстоява възгледи, различаващи се от възгледите на други християни.

Конфронтацията с различните политически идеи, които съществуват в един и същи свят на вярата, потвърждава изходната ни предпоставка: сама по себе си православната вяра не е идеология. Антидемократическите и шовинистичните възгледи на православните фундаменталисти са само идеологически интерпретации, които други православни отхвърлят. Тези интерпретации противоречат отчасти на духа на християнството и това подлежи на доказване с богословски средства. Правилността на тези доказателства като логически процес може да бъде установена – както знаем от времето на Хайнрих Рикерт – и от учен, който може да не споделя религиозните ценности.

Превод от немски: Теодора Карамелска



Дезмънг М. Туту (1931–202) е южноафрикански богослов, защитник на правата на човека и борец срещу апартейда, удостоен с Нобеловата награда за мир през 1984 г. Клирик на Англиканската църква, той заема постове на епископ на Йоханесбург (1985–1986) и архиепископ на Кейптаун (1986–1996), като и в двата случая е първият черен африканец, избран на тези постове.

Роген е в бедно семейство, а след като завършва средно образование, през 1960 г. е ръкоположен за англикански свещеник. През 1962 г. заминава за Великобритания, където изучава богословие в Колежа „Кинг“. Завръща се в Южна Африка през 1966 г., където преподава в различни академични институции. През 70-те и 80-

те години заедно с Нелсън Мандела се утвърждава като един от най-влиятелните противници на режима на апартейд в Южна Африка, като акцентира върху съпротивата с ненасилие. След освобождаването на Нелсън Мандела от затвора и края на режима на апартейд и след като през 1994 г. Мандела е избран за президент на ЮАР, Дезмънг Туту е назначен за ръководител на Комисията за истина и помирение, изиграла централна роля в разследването на нарушенията на правата на човека, извършени по време на режима на апартейд.

Представеният тук текст се основава на лекция, изнесена от архиепископ Туту на международната конференция „Християнството и демокрацията в глобален контекст“ през 1991 г. Впоследствие текстът е ревизиран и публикуван като преговор към: John Witte, Jr. and Frank S. Alexander, eds., *Christianity and Human Rights* (Cambridge University Press, 2010, 1-7.)

Архиеп. Дезмънг М. Туту

ПЪРВОТО СЛОВО: ДА БЪДЕШ ЧОВЕК, ОЗНАЧАВА ДА БЪДЕШ СВОБОДЕН

Има една известна легенда, разказвана за времето, когато мисионерите присигнали в Африка. Те имали Библията, а ние, местните хора, сме имали земята. Те казали: „Да се помолим“, и ние покорно сме затворили очите си. Когато сме ги отворили, се оказало, че вече те имат земята, а ние имаме Библията. На пръв поглед сделката може да изглежда лоша, но всъщност в края на тази размяна ние сме притежавали повече, отколкото преди нея. Защото така сме получили безценния дар на Словото Божие: Евангелието на спасението, благата вест за Божията любов към нас, дарена ни напълно безусловно. Но още по-прекрасно е, че така сме получили най-подривно и най-революционното от всички възможни послания. Онези, които може би са искали да ни експлоатират и да ни подложат на несправедливост и потисничество, не е трябвало да ни дават Библията, защото по този начин са заложили динамит под собствените си подли схеми.

Библията съдържа някои силно опияняващи твърдения за човека, залегнали в основата на културата на основните човешки права, възприемани днес като нещо напълно обичайно. И двата разказа за сътворението в Битие: 1-3 са напълно категорични, че човекът е върхът, кулминацията на Божията творческа дейност; със сигурност сътворението на човека заема централно място и има ключово значение за тази творческата дейност. В първия разказ целият творчески процес постепенно се открива към своята кулминация, която е сътворението на човека. Авторът посочва, че предстои да се случи нещо необичайно с промяната във формулата, с която е означавано Божието творческо действие. До този момент след фразата „И рече Бог...“ чрез Божието решение възниква нещо ex nihilo. Но в кулминационния миг Бог първо приканва в това действие да участва и Неговият небесен гвор: „Да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие“ (Бит. 1:26). Появява се нещо специално.

Забележително е, че този разказ в известен смисъл е замислен като шовинистична пропаганда, целта на която е повдигането на падналия дух на хора изгнаници с лоша съдба във време, в което те са заобиколени от впечатляващите паметници на вавилонската хегемония. В тази ситуация човек би очаквал авторът да каже, че само евреите са сътворени по Божия образ, но този пасаж настоява, че по Божия образ са сътворени всички човешки същества.

Твърдението, че това е универсална характеристика, не е непременно нещо очевидно. Мъдри хора като Аристотел учат, че личността не е характеристика на всички човешки същества, защото според него робите не са личности. Библейското учение е удивително въодушевяващо в ситуации на потисничество и несправедливост, защото в такива ситуации често има гласове, които настояват, че определени групи са по-низши или по-висши поради притежанието или липсата на определени характеристики (физически или културни). Библията настоява, че този възвишен статус е характерен за всички човешки същества, че всички, всеки един от нас е сътворен по Божия образ и че това няма нищо общо с една или друга външна характеристика, която по стечение на обстоятелствата може да бъде притежание само на определени хора.

Последствията от тези библейски твърдения са наистина разтърсващи. На първо място, че човешкият живот (както и целият живот) е дар от милостивия и щедър Създател. Следователно е неприкосновен. Затова трябва да изпитваме дълбоко благоговение пред светостта на човешкия живот. Това е причината убийството да бъде осъждано всеобщо. „Не убивай“ се превръща в неотменима част от глобалната етика, възприемана от последователите на всички религии. За мнозина видимото следствие би трябвало да бъде и забраната на смъртното наказание. Изглежда странно да изкажем възмущението си от някого, показал липса на благоговение към човешкия живот, извършвайки убийство, като самите ние проявяваме готовност да отнемем неговия живот. В известен смисъл това е ирационално и непристойно.

Животът на всеки човек е неприкосновен, защото е Божи дар. И тъй като този човек е сътворен по Божи образ и носи в себе си Бог, второто следствие е, че не просто трябва да уважаваме такъв човек, но и трябва да изпитваме дълбоко благоговение към него. Новият завет настоява, че християнинът се превръща в светилище, в храм на Светия Дух, в когото пребивава Пресветата и благословена Троица. Необходимо е да утвърдим това по отношение на всички човешки същества. Не трябва просто да се поздравяваме. Трябва да коленичим пред едно такова величествено и ценно творение. Будистът е прав, когато дълбоко се покланя пред другия човек, защото така Богът в мен признава и поздравява Бога в теб. Това достойнство, тази безкрайна ценност е присъща на всички нас и е неотменима като Божи дар и затова следва да бъде призната като неотменимо право на всички човешки личности.

Вавилонският разказ за сътворението отрежда на човешките същества низша цел и съдба – да бъдат прислуга на боговете. Ала това не е така в библейския *Weltanschauung*, който възвестява, че човекът, сътворен по Божия образ, има за свое предназначение да бъде Божи наместник, Божи представител, който да господарува над останалата част от творението от името на Бог. Да господаруваш, но не по авторитарен и разрушителен начин, а както би господствал Бог – изпълнен със състрадание, нежност и грижа, позволявайки на всяка част от творението да бъде напълно себе си и да осъществи своя потенциал за добро и пълноценност и по този начин да допринесе за хармонията и единството, което е Божието намерение за цялото творение. Още по-прекрасно е, че тази човешка личност е определена да познава и по този начин да обича Бог и да живее с божественото завинаги, радвайки се на неописуеми небесни наслади. Почти всички основни религии предвиждат за човека живот след смъртта, който далеч надхвърля всичко, което можем да си представим.

Всичко това прави хората уникални. Тази уникалност изпълва всеки от нас с дълбоко достойнство и ценност. А това означава, че когато се отнасяме към хората, сякаш те са нещо по-малко от това, когато ги потискаме и потъпкваме тяхното достойнство, това е не просто зло, каквото то несъмнено е; това е не само нещо болезнено, каквото то е за жертвите на несправедливост и потисничество. Без съмнение това е и богохулство, защото е равносилно на оплъване на Бог. Ето затова бяхме толкова категорични в противопоставянето си на злото на апартейда в Южна Африка. Не сме били водени от политически или идеологически съображения, както някои злонамерено допускат. Не, това ни беше наложено от императивите на нашата библейска вяра.

Всеки човек на вярата няма реален избор. Изправен пред лицето на несправедливостта и потисничеството, ако човек не се противопостави на тази несправедливост и потисничество, означава да не се покори на Бог. Всяко нарушение на Божиите права изисква да бъде осъдено и поправено, а всички хора с добра воля трябва с ревност да се посветят на съхраняването и опазването на тези права като свое религиозно задължение. Следователно дискусия

като тази не трябва да бъде просто академично упражнение, казано тук в негативен смисъл. Такива разговори трябва да стимулират участниците в тях да бъдат активни и усърдни защитници на правата на хората.

Библията подчертава, че хората са надарени със свободата на избора. Тази свобода е основополагаща за това какво означава да бъдеш личност – това е човек, който може да избира между алтернативни възможности и има свободата да прави този избор (извън наследствеността и възпитанието). Да си личност, означава да можеш да избираш между това да обичаш и да не обичаш, да имаш възможност да отхвърлиш или да приемаш предложението на Божията любов, да бъдеш свободен да се покориш или да не се покориш. Това означава да бъдеш морален деятел.

Не можем справедливо да възхваляваме или да осъдим някого, който прави това, което не може да не направи, или се въздържа да извърши това, което не може да направи. Моралното одобрение или неодобрение нямат смисъл, когато се отнасят за човек, който няма свободата на избор между различни предложени възможности. Това ни позволява да носим морална отговорност. Един автомат не може да бъде морален деятел и в това се крие и нашата прослава, и нашето проклятие. Можем да направим правилен избор и това да ни донесе блаженство, можем да направим грешен избор и това да ни отведе към погубел. Бог може да не се намеси, за да отмени този невероятен дар, и така да ни попречи да направим грешен избор. Казвал съм и на друго място, че Бог, който единствен има пълното право да бъде тоталитарист, изпитва толкова дълбоко благоговение към нашата свобода, че би предпочел свободно да отидем в ада, отколкото принудително да отидем в рая.

Несвободният човек е словосъчетание, което съдържа в себе си противоречие в термините. Да бъдеш човек, означава да бъдеш свободен. Бог ни предоставя пространство, в което да бъдем свободни и така да бъдем хора. Човешките същества имат автономия, почтеност, която не бива да се нарушава и която не бива да се подкопава. Св. Павел ликува, когато говори за това, което той нарича „славното освобождение на синовете Божи“ (Рим. 8:21), а на друго място ни съветва да стоим твърдо в свободата, дарена ни от Христос. Това е свободата да поддържа едно мнение или да не го поддържа – това е свободата на изразяване. Имаме свободата на сружаване, защото сме сътворени за семейство, за съвместен живот, за общност, защото самотното човешко същество е отклонение.

Сътворени сме да съществуваме в деликатна мрежа от взаимозависимости с другите човешки същества и с останалата част от Божието творение. Всичко ужасно се обръква, когато нарушим този основен закон на нашето съществуване. И тогава преставаме да се възмуцаваме, каквото трябва да сторим, когато големи суми се харчат за смърт и разрушение, докато малка част от тези средства биха направили възможно Божиите чедра навсякъде да имат питейна вода, достойни здравни грижи, жилища и образование, храна и облекло. Един изцяло самотатъчен човек би бил подчовек.

Вероятно заради собствения си опит от робството израилтяните изобразяват Бог като велик освободител и изглеждат почти обсебени от стремежа към свобода. Те създават принципа за Юбилейната година, залегнал в сърцето на библейската традиция. Тъй като е неестествено един човек да бъде поробен от друг, на всеки петдесет години те честват Юбилейна година, през която поробените биват освобождавани. А онези, заложили земята си, я получават обратно, освободени от бремето на дълговете, за да напомнят по този начин, че всичко, което хората са и което имат, е дар, че абсолютната собственост принадлежи на Бога, че всички действително са равни пред Бог, който е истинският и същински Господар.

Това е основата на библейския егалитаризъм – всичко принадлежи на Бог и всички са еднакво ценни в Неговите очи. А това е нещо очарователно. Някоя политическа идеология не може да бъде по-радикална от това. Тъкмо това разпали нашата собствена борба срещу апартейда – невероятно усещане за безкрайната ценност на всеки човек, сътворен по Божия образ, наместник на Бог, представител на Бог, носител на Бог, светилище, храм на Светия Дух, неприкосновен, надарен с достойнство, на когото е присъща вътрешната автономия и свободата на избора, които са основополагащи за човешката личност.

Този човек е сътворен да бъде креативен, да бъде подобен на Бог в Неговото творчество. Следователно пълноценният труд е нещо, от което хората имат нужда, за да бъдат истински хора. Библейското разбиране за това да бъдеш човек включва свободата от страх и несигурност, свободата от безпаричие и нужда, свободата на сдружаване и движение, защото в идеалния случай бихме живели в обществото, което споделя тези характеристики. Такова общество би било грижовно и състрадателно, споделящо и нежно, в което, подобно на Бог, най-силните са загрижени за благополучието на най-слабите, представени в древното общество от вдовицата, чужденеца и сирака. Това би било общество, в което светостта на Бог намира израз не в ритуалната чистота и точното богослужение, а в това, че когато човек събере реколтата си, ще остави нещо от нея за бедните, безработните, отритнатите – всичко това в потвърждение на уникалната ценност на хората, която не зависи от техния икономически, социален или политически статус, а само от факта, че те са личности, създадени по Божия образ. От това произтичат тяхното достойнство и техните права.

Всичко дотук описва положителното въздействие, което религията може да има, както и последиците, произтичащи от тези фундаментални твърдения. Ала, за съжаление и често с трагични последици, религията сама по себе си не е непременно нещо добро. Още в Библията се срещат достатъчно доказателства, че религията може да бъде нещо пагубно и от нея да има ужасяващи последици както за нейните последователи, така и за онези, които са посочени за нейни нещастни жертви. Много ограничения произтичат от спазването на религиозните правила, което намира израз единствено във външната форма, а акцентът е поставян върху култови детайли и стриктност. Такава религия предизвиква възмущение, колкото и сложен да е ритуалът, спазван

от нея. Ценността на религията се познава по това как нейните последователи се отнасят конкретно към вдовиците, чужденците и сираците. Как един човек се отнася с тези, които нямат тежест и които не са получили справедливо и състрадателно отношение, се превръща във въпрос от ключово значение за качеството на религиозността.

Ала трябва да сведем глави от срам, когато разглеждаме кървавата и срамна история на Христовата църква. Многобройни са религиозните войни, започнати от хора, които настояват, че са последователи на Единия, описан като Княз на мира. Кръстоносните походи, които ползват Кръста като свой отличителен знак, са започнати, за да бъде възвестена благата вест за този Княз на мира сред неверните мюсюлмани, в опит те да бъдат принудени да приемат една вяра, която някога се е гордяла с автономността на човек свободно да избере дали да повярва, или не. Религиозните фанатици изглеждат слепи за несъответствието и противоречието между налагането на ограничения от какъвто и да било вид в името на възвестяването на религия, която отдава толкова голямо значение на индивидуалната свобода на избора. Историята на християнството е белязана от редица кървави конфликти, а войната без съмнение е най-всеобхватното нарушение на човешките права. Тя пренебрегва преклонението пред живота, като безразсъдно унищожава хора. Тя подкопава социалния и семейния живот и оправдава отмяната на основните права.

Християни са започвали войни срещу свои събратя християни. Свети Павел се възмущава, че християни могат да повдигат обвинения срещу свои събратя християни в съда. Не е трудно да си представим как той би се почувствал и какво би казал при гледката как християни убиват свои събратя на война. Християни са били изключително нетолерантни един към друг, когато християни са преследвали свои събратя християни за това, че следват различни възгледи относно религиозните догми и практики. Инквизицията и всичко, свързано с нея, е тежко петно в нашата история. В историята на Църквата трудно може да се открие по-безславно време от това, в което действа Инквизицията. Християни са се впусkali във взаимно отлъчване само заради разногласия по доктрината и литургията, да не говорим за откровеното мракобесие, проявено при преследването на хора като Галилей и Коперник заради защитаваните от тях интелектуални възгледи, несъвместими с мнението на Църквата по онова време.

Робството е друго отвратително посегателство върху достойнството на хора, отношението към които е като към движима собственост. Търговията с други човешки същества трябва да бъде призната за напълно противоречаща на централните християнски принципи за неотменимото достойнство и ценност на всяка човешка личност. И въпреки това тъкмо християни са сред най-ревностните робовладелци, които се противопоставят на усилията на еманципатори като Уилям Уилбърфорс¹. Гражданската война в САЩ се

¹ Уилям Уилбърфорс (1759–1833) – британски политик, филантроп, противник на търговията с роби, който ръководи кампанията за забрана на търговията с роби. Б.пр.

случва отчасти и заради различните мнения по спорния въпрос за робството. Благочестиви християни не виждат никакво противоречие между страстно-то пееие на християнски химни и участието в унижителната търговия с други хора. Дори един от най-известните автори на химни от тази епоха е бил и ентузиазизиран робовладелец.

Християни са били и главните привърженици на антисемитизма, обвинявайки евреите, че са извършили богоубийство при разпъването на Исус Христос. Една унищожителна глава в човешката история завършва с „окончателното решение“ на Хитлер, кулминирало в Холокоста. Хитлер се представя за християнин и не вижда противоречие между своето християнство и извършването от него на едно от най-отвратителните деяния в историята. А още по-смуцаващо е, че при извършването на това масово престъпление срещу човечеството той е подкрепян от влиятелната група на т.нар. германски християни. За щастие, има и хора като Дитрих Бонхьофер и други като него, които се противопоставят на тази лудост, често плащайки висока лична цена, като членовете на Изповядващата църква. Християнството често е използвано за оправдаване на безчестието на расизма. В САЩ хора, изпълнени с яростна омраза срещу чернокожите, членовете на Ку Клукс Клан, нямат угризения да използват пламтящ кръст като свой всяващ страх символ. Човек трябва да погледне много надалеч, за да открие по-нечестив пример за богохулство. Апартейдът в Южна Африка е извършван не от езичници, а от хора, които смятат сами себе си за благочестиви християни. А техните опоненти, макар и да е известно, че са християни, често са охулвани като комунисти или нещо още по-лошо. Много конфликти в света са започвали и със сигурност са се ожесточавали вследствие на религиозни и сектантски различия, каквито са случаите с конфликтите в Северна Ирландия, в Судан, в Индийския субконтинент и в Близкия изток. Религиозните различия задълбочиха и ужасяващото кръвопролитие в Босна, евфемистично описано като етническо прочистване.

Религията би трябвало да бъде основа за мир, помирение, толерантност и зачитане на правата на човека, но често тя е ползвана за насърчаване на тъкмо обратните тенденции. Въпреки това потенциалът на религията да въздейства за създаването на велики блага си остава. Мога лично да свидетелствам, че нашата собствена битка за справедливост, мир и равноправие щеше да се провали, ако ние не бяхме вдъхновявани от нашата християнска вяра и не бяхме уверени в крайната победа на доброто и истината, състраданието и любовта срещу техните отвратителни противници. Затова искаме да насърчаваме свободата на религията като неизменна част от всяко истински свободно общество.

Превод от английски: Момчил Методиев



Отец Павел Събев е енорийски свещеник в с. Присово, Великотърновска епархия. Преподавател е в Православния богословски факултет на Великотърновския университет по Священо писание на Новия завет. Автор на книгите: *В тези последни дни...* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2013); *Графi и Кiрyуца. Въведение в литературната история на светите Евангелия* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2017); *Диптих за Савел от Тарс* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2018); *Текстология vs. теология?* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2019); *Другият Нов Завет. Текстове, лица и сенки* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2020), *Иисус и книжниците* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2021).

о. Павел Събев

ЗА ПОКОРСТВОТО КЪМ „НАРЕДЕНИТЕ ОТ БОГА ВЛАСТИ“

(Екзегетически дискурс върху Рим. 13:1-7)

Още в самото начало бих искал да определя границите на темата, по която пиша. Тези граници се простират дотам, докъдето са границите на новозаветния текст, който се каня да коментирам, т.е. моята тема е само в полето на новозаветната екзегетика. Наясно съм, че тъй като в текста, който ще разгледам, „покорството пред властите“ е концептуално предложено, това налага някакъв коментар от гледна точка на по-общи богословски, екзистенциални или философски, вероятно и политически дискурси върху властта. Не съм изкушен обаче да правя подобни упражнения върху библейския текст, тъй като интуицията ми винаги е подсказвала, че що се отнася до Священото писание, онова, което ни държи трезви, а тази трезвост винаги е необходима, когато четем свещени текстове, е онова, което немците сполучливо са определили като *Sitz im Leben*, за да обозначат жизнената среда на библейските автори. *Sitz im Leben* е херменевтичен принцип, който отчита историческия контекст на библейските книги. Именно в този исторически контекст ще разгледам проблемния пасаж от Посланието до римляни. И тъй, в глава 13 апостол Павел казва следното:

„Всяка гуша да се подчинява на върховните власти, защото няма власт, която да не е от Бога; и каквито власти има, те са от Бога наредени. Затова, който се противи на властта, противи се на Божията наредба. А ония, които се противят, ще навлекат върху си осъждане. Защото началниците не са страшни за добрите дела, а за лошите. Искаш ли пък да се не боиш от властта, прави добро, и ще получиш похвала от нея; защото началникът е Божий служител, теб за добро. Ако пък правиш зло, бой се, защото той не напразно носи меч: той е Божий служител и отмъщава с гняв ономува, който прави зло. Затова трябва да се подчиняваме, и то не само поради страх от неговия гняв, но и по съвест. Затова и ганък плащате; защото те са Божи служители, и с това именно служене са постоянно заети. И тъй, подчинявайте се на всяко човешко началство, заради Господа: било на цар, като на върховна власт, било на управници, като на пращани от него за наказание на злосторници и за похвала на добротворци” (Рим. 13:1-7)¹.

Този пасаж смуцава християните днес. И като казвам „днес”, си мисля дали не е смутил и първите адресати на посланието? Предполагам, че ако е имало смущение, то не е било толкова объркващо, колкото днес, защото, както ще се опитам да покажа, християните в Рим в края на 50-те години на I век вероятно са разбрали различните смислови пластове и деликатността на препоръките и предупреждението. Убедеността ми тук се крепи и на факта, че те познават един твърде опростен политически модел, според който властта е съсредоточена в един човек, обявен за божествен и спасител на народите. Не съм съвсем сигурен дали обикновеният евреин и християнин, жител на Рим, е разбирал политическите интриги и противоречия между сената, отделните благороднически съсловия и властта на императорите.

Моята задача е да прочета пасажа през рецепцията на първите получатели на писмото дотолкова, доколкото тази рецепция подлежи на историко-критическа реконструкция. Дали апостол Павел изисква от християните безусловно подчинение на римската власт, всъщност на „всяка власт”? Не се ли сакрализира тук властта на земните управници с това „подреждане и даване от Бога”? Впрочем има още един пасаж от Първото съборно послание на св. ап. Петър, който казва почти същото: „И тъй, подчинявайте се на всяко човешко началство, заради Господа: било на цар, като на върховна власт, било на управници, като на пращани от него за наказание на злосторници и за похвала на добротворци” (1 Петр. 2:13-14). Но ако целта на този призив е ясна от най-близкия контекст и тя е чрез добротворство, добри обноски (ἀναστροφῆν καλήν) и търпение да се преодолява „невежеството на безумните

¹ Няма да обсъждам възможностите този пасаж да е интерполация, тъй като те не са гостатъчно силни и лесно могат да бъдат оспорени. Вж. напр. James Kallas. Romans xiii. 1-7: An Interpolation. – In: New Testament Studies 11 (1965), pp. 365-374. Аргументите на Калас са следните: факт е, че краят на посланието е с графично различни варианти в ръкописната традиция; никъде другаде в посланията не се споменава връзката на християните с властта; пасажът е конструиран без логическа връзка с предишния раздел и стои изолирано; начинът на изразяване не е характерен за апостола (вж. с. 367).

човеци” заради Господа, то в пасажа от Римляни нещата не са толкова прости. Повърхностният прочит, изглежда, ни казва, че се изисква подчинение без уточнение и условност: „който се противи на властта, противи се на Божията наредба. А ония, които се противят, ще навлекат върху си осъждане”. Това твърде натрапчиво концептуализиране на подчинението смуцава. Човешкият ни опит и историческа памет ни карат да признаем, че има ситуации, в които християните могат и би трябвало да не се подчиняват на онези, които имат власт над тях. Нали хилядите мъченици, включително и свети апостол Павел, не са се подчинили на римската власт?!...

Като имаме предвид тези бележки, не би трябвало да се изненадваме колко странни интерпретации може да породи този пасаж. От твърдения, че тук става дума за началниците на еврейските синагоги, а не за римските власти, до твърдението, че евреинът Савел е римски шпионин, основано на доброто отношение на римската власт към него (вж. напр. Деян 19 гл.). Някъде по средата са коментарите, които ни убеждават, че трябва да бъдем послушни към тези, които ни управляват, защото това е въпрос на християнската ни съвест, но все пак да различаваме Божията воля от волята на властващите над нас човеци. Не съм забравил, разбира се, и саркастичните атеистични коментари, които посочваха този пасаж като идеологическа пропаганда в защита на потисничеството и експлоатацията на човека в капиталистическото общество.

Ако човек иска да разбере добре пасажа, безспорно трябва да прочете гръцкия текст и филологическите коментари към него. При повечето от тях обаче попадаме във водовъртежа на твърде подробни анализи на всяка дума: къде се среща, по колко пъти, как е най-добре да се разбира и т.н. Цялото това филологическо усърдие е подчинено на усилието да се представи разбиране за властта от гледна точка на концептуална позиция спрямо властта на правителство, парламент в условията на политическа система, непозната за първите адресати на Посланието. Предпоставя се, че ап. Павел предполага една полезна за общото благо политическа теология, която е полезна и за нашето време.² Някак не останах убеден, че такава е била целта на автора. Наистина твърде общото говорене за властта, без конкретност на доброто и злото в стихове 3-4 (които могат да имат множество измерения – социални, политически, морални, религиозни и най-вече субективни) може да подведе в тази посока. Контекстът обаче ме кара да се съмнявам в това.

В началото на глава 12 от Посланието четем: „недейте се съобразява с този век, а се преобразявайте чрез обновения ваш ум, та да познавате от опит, коя е благата, угодна и съвършена воля Божия”. В 13:12 апостол Павел отново ни връща към написаното в 12:2 за този век (*αἰῶνι τούτῳ*), когато казва, че нощта е към своя край, денят е близо, затова нека оставим делата на мрака и да облечем бронята на светлината. Това, че разделът в 13:1-7 е затворен с такива очевидно есхатологични твърдения за несъобразяване с тази тъмна

² В този дух е и коментарът на св. Йоан Златоуст върху Рим. 13, вж. *Беседа XXIII върху Римляни*.

епоха – „нощта“ – предполага, че призивът на апостол Павел да се подчиняваме на властите трябва да се чете в светлината на есхотологичното време, в което неговите адресати (а и ние) живеят и което изисква „несъобразяване“ с „този век“, който е пред своя край. Казано накратко: ап. Павел вярва, че краят на този свят, на потисничеството и злото, е съвсем близо.

Ако четем Рим. 13:1-7 извън този контекст, пасажът, изглежда, изразява безусловна подкрепа за всяка власт. Прочетен обаче в своя непосредствен контекст, призивът тук звучи различно. Какво тогава може да е значението на 13:1-7?

На първо място, бих искал да спомена, че е напълно възможно Рим. 13:1-7 да се чете иронично, като „класическа ирония на обвиняване чрез очевидна похвала“³. С други думи, апостол Павел казва това, което не мисли. Аз обаче ще приема, че написаното трябва да се разбира като открит и недвусмислен призив, тъй като това е начинът, по който повечето християни четат и разбират пасажа.

Трябва да имаме предвид, че свети апостол Павел пише Послание до Римляни в ранните, спокойни за християните години от управлението на Нерон, може би 56 или 57 г. сл. Хр. Времето е особено важно за препоръките в Рим. 13:1-7. Император Клавдий прогонва евреите от Рим⁴ през 49 г. Би било естествено те да негодуват срещу антиеврейските нагласи в Рим. В тяхното съзнание Рим е зъл враг, противник на Месията. Напрежението се увеличава още повече, защото зилотите стават все по-силни в Юдея, където антиримските настроения скоро ще ескалират. От друга страна, ганъците също имат отношение към размириците в Рим. Когато евреите са живели в Рим преди, те, както и другите римляни, са били освободени от ганък „трибут“. Но след като са изгонени, тяхното завръщане вече не ги освобождава от ганъка.

И така, по времето, когато ап. Павел пише писмото до римските християни, на евреите е разрешено да се върнат в Рим, но не и да се събират на публични места. Освен това римските евреи не са добре организирани, вероятно без единство между синагогите.⁵ Християните са още по-слабо организирани, събирайки се в няколко домашни църкви.⁶ Ограниченията са напълно премахнати, когато Клавдий умира и Нерон идва на власт през 54 г. сл. Хр.

Християните от езически произход вероятно са мнозинство в Римската църква. По всяка вероятност те са били симпатизанти на еврейската религия, в периферията на синагогите, преди да станат християни.⁷ Вероятно

³ Carter, T. The Irony of Romans 13. – In: *Novum Testamentum* 46/3 (2004), p. 214.

⁴ Вж. Светоний. Клавдий 25.4, срв. Деян. 18:2. Римската власт не различава все още евреите от християните, смятайки последните за еврейска религиозна партия.

⁵ Wiefel, W. The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity. – In: Karl P. Donfried, ed. *The Romans Debate*, Revised edition. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991, p. 91.

⁶ Lampe, P. The Roman Christians of Romans 16. – In: Karl P. Donfried. *Op. cit.*, p. 229–230.

⁷ Lampe, P. *Op. cit.*, p. 225. Вж. Деян 13:16; апостол Павел се обръща към събранието така: „мъже израелтяни и вие, които се боите от Бога!“ Тези боящи се от Бога са езичници, привлечени от еврейската религия.

има различни степени на придържане към еврейските обичаи. Някои от римските християни са запознати и съгласни с казаното от Павел, други приемат едно, но не са съгласни с друго.⁸

Нерон реформира данъчната система през 58 г. сл. Хр., което предполага, че много хора са били недоволни от предишните данъчни разпоредби. Християните, както езичници, така и евреи, вероятно са споделяли това отношение към данъците и може да са били изкушени да използват религиозни извинения за укриване на данъци. Всеки бунт може да бъде особено проблематичен за римската християнска общност. Тъй като евреите вече са били прогонвани поради бунтовете, свързани с *Хрестус*, както ни казва Светоний, последното нещо, което Павел иска, е християните да бъдат свързани с бунтове заради данъци или междуособици между евреи и християни. Политическото напрежение, разединението сред християните и враждебността от страна на римската власт биха осутили плановете на апостола да отседне в Рим на път за Испания (Рим. 15:23-24, 28).

Няколко бележки върху думите, които използва апостол Павел, ще ни бъдат от полза, за да разберем по-добре това, което ни казва. Първото нещо, което трябва да се отбележи, е, че няма власт, която да не е от (*ὑπό*) Бога (13:1). Предлогът *ὑπό* обикновено се превежда като „от“, но може да означава и „под“. Изборът на превод променя разбирането по отношение на значението на тази фраза, тъй като „няма власт, която да не е под Бога“ е много различна реалност от това всяка власт да е от Бога. Който и вариант обаче да изберем, той трябва да е в съответствие с твърдението на апостол Павел, че „Иисус е Господ“ (Рим. 6:23; 10:9). Такава прокламация, както казва Н. Т. Райт, е „конфронтация със силите на този свят“⁹, отказ от крайна лоялност към всеки господар, различен от Иисус, включително и към римския император, който претендира за божествен статут. Това, че властите са установени от Бога, т.е. са под Неговия надзор (13:1), означава, че тяхната валидност е условна и съществуват само защото властите имат законно място в създадения ред в човешкото общество. С други думи, авторитетът на властите е релативизиран под господството на Онзи, Който е *Кириос* и Когото принадлежи върховната власт в идещото Царство Божие, т.е. на Иисус – Божия Син, роден по плът от рода на еврейския цар Давид (Рим. 1:3-4). Такова послание само по себе си вече е предизвикателство към римската власт, „подкопаване на езическия тоталитаризъм, а не неговото укрепване“¹⁰, и не е това, което властите биха искали да чуят.

Безспорно глаголът *ὑποτάσσω*, „поставям под“, „подчинявам се“, е ключов за пасажа. Със същия глагол е обозначено подчинението на Божия закон (8:7) и на Божията правда (10:3), както и недоволното покоряване на тварите (8:20). Виждаме, че глаголът може да се отнася до доброволно подчинение или

⁸ Вж. Stuhlmacher, P. *The Purpose of Romans*. – In: Karl P. Donfried, ed. *Op. cit.*, 1991, p. 239.

⁹ Wright, N. T. *The New Testament and the State*. – In: *Themelios* 16/1 (1990), p. 14.

¹⁰ Wright, N. T. *Paul and Caesar: A New Reading of Romans*. – In: *A Royal Priesthood: The Use of the Bible Ethically and Politically* (ed. C. Bartholemew). Carlisle: Paternoster, 2002, p. 190.

до принудителен контрол. Значението е гъвкаво, тъй като гумата сама по себе си не означава абсолютно подчинение¹¹ и това не бива да се пренебрегва.

Ако Бог е Този, Който позволява земните господари да имат власт над други хора, очевидно е, че Бог има по-голяма власт от земните владетели. Следователно заповедите на тези господари не трябва да противоречат на Божиите заповеди; апостол Павел излага тази логика в 1 Кор. 15:27. Ако това се случи, покорството към Бога има приоритет, тъй като Той е върховният източник на власт.¹²

Властите са „установени“ („наредени“ в СП) – *τεταγμένοι*; тук имаме причастие от глагола *τάσσω*, който означава „назначавам“, „разпореждам“, с такива нюанси като „подреждам“, „определям“, „поставям на място“, „установявам“, т.е. нещо, което е организирано целенасочено. В Рим. 13:1 причастието е в перфектно време, което показва нещо, извършено в миналото. Очевидно ап. Павел представя обща концепция за човешка организация, която Бог е установил, а не твърдение, че в момента се дава власт на конкретни хора, т.е. очевидно тук се има предвид фактът на управлението на едни хора от други хора.

В 13:2а глаголът *ἀντιτασσόμενος* „съпротивлява се“, в перфектно време, показва минало действие, продължаващо в настоящето, т.е. гумите са насочени повече срещу анархията, отколкото срещу единичен протест. Всички форми на *τάσσω* в този пасаж подчертават организираната природа на властта в човешкото общество и нейната цел да поддържа реда. Многобройните и разнообразни производни на корена *τασ-*, които срещаме в нашия пасаж, трябва да са имали за цел да изяснят, че това не е произволен избор; *ὑποτάσσω* е подчинението, което гължим, защото е присъщо на някакъв специфичен ред (*τάγμα*) в нашия свят, в който се налага да живеем, макар и да очакваме края на неговия познат порядък.

Началниците (*ἄρχοντες*) са Божи слуги (*διάκονοι*), продължава апостол Павел. Доброто и лошото, за което те възнаграждават и наказват, не е конкретизирано. Лошото поведение, за което има наказание, не е описано, но като се има предвид идеята за подредба, вероятно злото е онова, което противоречи на общия интерес. Тази власт „носи меч“, т.е. има правото и силата да

¹¹ Такава гъвкавост в значението може да се види и на други места в новозаветните книги. В 1 Кор. 15:27-28 и Филип. 3:21 апостол Павел използва гумата във връзка с Божия контрол над всичко. Доброволното подчинение е показано в 1 Кор. 14:32, 34; 16:16. Глаголът се използва за обозначаване подчинение на съпруги (Ефес. 5:22, Кол. 3:18, Тит 2:5, 1 Петр. 3:1, 5), слуги (Тит 2:9, 1 Петр. 2:18), на християните към други християни (Ефес. 5:21, 1 Петр. 5:5).

¹² Подобни разбирания са добре засвидетелствани в премъдростната старозаветна литература, вж. Притчи 8:15-16; Премъдрост Соломонова 6:1-3. Освен това фарисеят Савел знае, че в пророческите книги се говори за несправедливи хора, за езичници, служещи на Божиите цели, Ис. 10:6, 43:10, 44:28, 45:1, 45:4; Иер. 25:9; Агей 2:23. Евреите са призовани да се грижат за доброто на града, в който са преселени, и да се молят да има мир в него, за да бъдат добре (Иер. 29:7). Вавилон е известен с пороците на своите жители, ала евреите са призовани да търсят доброто и да не враждуват с него (вж. Иер. 21:8-9). Еврейският теократичен модел е основан на тези нагласи, вж. Русанов, Р. *Imperium Romanum и стремежът за теокрация*. Трансформацията на идеята за симфония на властите в папоцезаризъм и цезаропапизъм през I–IV в. Теоретични аспекти и историко-хронологични црихи. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2022, с. 46-63.

наказва със смърт, което пак насочва към бунтовете, погромите, анархията, от които иска да предпази ап. Павел.

Най-интересната дума обаче откриваме в 13:5 и тя е *συνείδησις*. Думата може да означава или „споделено знание“, или способност, чрез която се прави разлика между правилно и неправилно, разбирана като морална чувствителност, т.е съвест.¹³ Бих приел, че споменаването на съвестта тук е скрито послание: християните трябва да имат критично отношение към земните власти и да преценяват по съвест кога да им се подчиняват и кога да не го правят.¹⁴

Когато говори за данъците в 13:6-7, апостол Павел използва думата *φόρος*, с която се обозначава плащане, направено като израз на подчинение и зависимост на един народ към друг.¹⁵ Този данък е римският *tributum*, данък, от който са освободени римските граждани в Рим.¹⁶ Павел приема за гаденост, че неговите читатели са били задължени да плащат този данък. Те не са били римски граждани. Или негодуват, че трябва да плащат данък по време на своето изгнание. Възможно е след завръщането си в Рим да не са получили предишния си статут и привилегии.

Разделът завършва с призива: гайте всекиму дължимото. Не само данъци (което вероятно е достатъчно, за да избегнете преследване), но и уважение (по съвест). Трябва да се отбележи, че глаголът *ἀποδίδομι* в началото на 7 ст. означава „възстановявам, връщам“ и отразява традиционното разбиране за данъците като връщане на дължимото към държавата, което би трябвало да бъде възприето като внушение за легитимността на данъчното облагане. Павел използва различни думи за данък – *φόρος* и *τέλος*. Първия вече споменахме (данък на подчинените народи), докато *τέλος* обозначава римските косвени данъци *vectigalia* и *portoria* – мита и местни такси, събирани от бирниците.

Много от римските християни са се занимавали с търговия. Вероятно са негодували от порториите, които със сигурност са увеличили разходите им, докато се борят да възстановят икономическата си позиция в града. Без съмнение те твърде често са страдали от ръцете на публиканите¹⁷. Следователно би било изкушаващо за християните да се присъединят към тези, които водят шумна кампания срещу данъчното облагане. Павел призовава християните в Рим да плащат всички данъци, не само преките данъци (*tributa*, стих 6), но също така и проблемните косвени (*portoria*).

¹³ Думата трябва да се преведе чрез някаква описателна фраза, означаваща вътрешен глас, който ни казва кое е добро и кое зло, вж. Louw, J. P.; Eugene Albert Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. United Bible Societies, 1999, 26.13

¹⁴ Carter, T. The Irony of Romans 13. – In: *Novum Testamentum* 46/3 (2004), p. 223.

¹⁵ Louw, J. P.; Eugene Albert Nida. *Op. cit.*, 57.182.

¹⁶ Повече за данъците вж. у. Dunn, J. D. G. *Romans 9-16, Volume 38B*. Word Books Publisher, 1988, p. 766.

¹⁷ *Publicanus*, на гр. *τελώνης*, са онези, които събират данъците, митарите. Събирачите на данъци, митарите, в Новия завет не са публикани, а техни местни служители. Събирането на публични приходи, с изключение на *tributum*, се продава от сената на *societas publicanorum* като обществена поръчка.

Сега нека преминем отново през пасажа, за да видим как се формира аргументацията. Апостол Павел започва със заповед и я подкрепя с теологична причина: подчинете се на властите, защото Бог е определил в нашия свят тяхното съществуване. Павел не говори за конкретни лица, а за общия принцип на властта в организирания съвместен живот на хората. Въпреки че настоящите световни сили са временни (13:11-12) и в крайна сметка се противопоставят на Христовото управление, тези сили са определени да ръководят хората поне докато този свят все още съществува.

Тъй като съвестта (*συνείδησις*) също може да ни накара да не се подчиним на несправедливо управление, апелът към съвестта (13:5) е нож с две остриета. Възможността за подчинение на справедливата власт и неподчинение на несправедливата са две възможни алтернативи. Собственото критично размишление и преценка за това какво е „добро“ влиза в сила тук.

Апостол Павел се противопоставя на анархистични настроения, водещи до бунт и погроми. Бунтът често се проявява първо в съпротива срещу данъците (например в Юдея по времето, когато Павел пише), а данъците, изглежда, са важна част от проблема, който се разглежда, а не предпоставка, на която се основава аргументът. От римския историк Тацит знаем, че общественото възмущение от корупционните практики при събирането на данъци достига връхната си точка през 58 г. Както вече споменахме, писмото на Павел до римляните е изпратено от Коринт през 56 или 57 г., преди данъчните реформи на Нерон и по време на периода, когато се увеличава общественият натиск срещу злоупотребите при събирането на таксите.

Ако пасажът в Рим. 13:1-7 е написан в рамките на няколко години след завръщането на еврейските и християнските общности в Рим след експулсирането на евреите при Клавдий, трябва да се положат всички усилия за възстановяване на доверието в християнската общност (все повече възприемана като различна от еврейската) като спазваща закона група в контекста на граждански размирици в Рим заради данъците и таксите.

Задачата, която си поставя ап. Павел, е усложнена от разделението между римските християни, които се събират в различни домашни църкви. Те вероятно са разделени и по отношение на благовестието (Евангелието) на Павел към езичниците. Той иска да ги обедини, защото Евангелието призовава за единство между евреи и езичници. Затова агресията на този пасаж е анархистът, бунтовникът, подобен на юдейските/галилейските зилоти или хората, които правят погроми заради данъците в Рим.

Смисълът, който директно внушава пасажът, е прост: християните не са анархисти; докато голяма част от жителите на Рим протестира за данъците *τέλος*, Павел съветва християните да избягват участие в данъчен бунт и насилие. Въпреки че проповядват царуване на Христос, те не са заплаха за властта на императора, тъй като не са ангажирани в заговори и политически интриги. Те спазват закона и плащат данъци. Апостол Павел пише с

цел да потуши всякакви желания за участие в текущия данъчен бунт в Рим. Въпреки че това послание не е предназначено да бъде изпратено в Йерусалим, той може би е съзнавал, че нарастващото политическо недоволство там ще повлияе и в Рим. Затова избира термини и аргументи, които са приложими както за Рим, така и за Юдея.

Какво значение има всичко това за нас днес?

Ние живеем в свят, който е определен като „нощ“, свят, който „лежи в злото“ (1 Иоан. 5:19). Свети апостол Павел съветва: „Не се оставяй да те надвива злото, но надвивай злото с добро“ (Рим. 12:21). Въпреки високите идеали на гражданското управление днес, въпреки добрите намерения на демократично избрани водачи самата система на властта може да поддържа несправедливостта. В Рим. 13:8-10 ни се казва, че онова, което наистина дължим на другите, е любов, а „любовта не прави зло“. „И така постъпвайте, понеже знаете времето, именно, че е настъпил часът да се събудим вече от сън. Защото сега е по-близо до нас спасението, нежели когато повярвахме. Нощта се преваля, а денят се приближи: да отхвърлим, прочее, делата на мрака и да наденем оръжието на светлината“. Това е ключът към пасаж за властта. Ние живеем в есхатологично време, „очакваме възкресението на мъртвите и живот в бъдещия век“. Така е разбирал свети апостол Павел въпросите за властта на земните господари. Същото есхатологично очакване изповядваме и днес в Символа на вярата.

Когато обаче прилагаме принципите на Павел от неговите послания към ситуации в нашето време, може да стигнем до повече въпроси, отколкото да намерим отговори. Доколко коментарите му касаят неговото време и доколко могат да бъдат отнесени към нашето време? Той не говори за легитимността на конкретни лица или политически системи, не обръща внимание на конфликтите, които неизбежно възникват, когато грешни хора управляват не заради общото благо на хората. Със сигурност не се обръща към съвременната демокрация. Но християните днес търсят насоки в тези текстове и безкритично ги адаптират към своята ситуация. Освен това те нямат онова напрегнато есхатологично очакване, което е имал свети ап. Павел, и едва ли биха могли да приемат неговите аргументи.

Християнското подчинение става по-трудно, когато гражданската легитимност на властта е замъглена и правителства са придобили власт незаконно. Римските владетели, когато Павел пише своето Послание, са придобили властта чрез насилие или техните предци са го направили. Подкупите са незаконни, но в някои страни нищо не може да се направи, без да се плащат подкупи. Трябва ли християнинът да се подчини на човек, който упражнява власт и е корумпиран? В някои ситуации християнинът може да заключи, че подкупът за практически цели е „данък“. Някои от данъците, взимани от римските бирници, не изглеждат много по-различни от съвременните подкупи, но Павел очевидно съветва да се плащат таксите, но не във всички ситуации: Феликс например се надява Павел да му даде пари, за да го пусне, но не получава подкуп (Деян. 24:26).

Всъщност всяко изречение от нашия пасаж може да се приложи безкритично и към полицейска гържава и не трябва да се пренебрегва, че апостолът пише при диктатура с голяма степен корумпирани и безскрупулни представители на властта. Скоро след като Павел пише, Римската империя започва да преследва и убива християни. Книга Откровение описва демонишно човешко управление, което иска кръвта на мъчениците, ала никъде в нея не се застъпва, не се разрешава и дори не се загатва за организирана съпротива срещу преследването. Нито пък се разглежда възможността християните да бъдат участници във властта или да станат мнозинство.

Но да се върнем за миг към времето на фарисея Савел. Бунтът на Макавеите е моделирал съзнанието на евреите зилоти. Този бунт е исторически пример за религиозно мотивиран бунт, примерът не е критикуван в Новия завет. Бунтът бързо надхвърля своята религиозна основа, а Макавейското управление с времето проявява сериозни недостатъци и на политическата сцена се появяват римляните. Данъци винаги се събират, а животът в Юдея остава несигурен и тежък. Отношението на Исус към данъците е интересно. Той не признава легитимността на данъка (Мат. 17:24-27). В Мат. 22:15-22 отговорът Му озадачава фарисеите, защото оставя много възможности между цезаря и Бога. Исус проповядва вяроност към Божието царство дори когато е заплашен със смърт. Той не се страхува да нарече Ирод лисица (Лук. 13:32); критикува начина, по който се гържат езическите властители (Мат. 20:20-28; Лук. 22:25), но Той отказва да бъде арбитър в спор и го оставя на съответната власт (Лук. 12:13-15). Той не позволява на тълпите да Го принудят да води революция. Той знае недостатъците на човешките властители, но им позволява да управляват до геня на Съда.

Ако властите имат законно място в създадения ред (срв. 1 Тим. 2:1-4; Тим. 3:1; 1 Петр. 2:12-17:54), тогава християните трябва да им се подчиняват. Дебатът тук е относно природата на това подчинение.¹⁸ Две неща ръководят моето тълкуване. Първото: непокорството на Павел – каквото и да е имал предвид той под подчинение, то почти сигурно не е включвало непрекословно подчинение, защото той самият не е действал по този начин. Второто: използването на думи, които обозначават организирана и/или насилствена опозиция (*ἀντιτασσομενος, ἀνθεστηκεν, ἀνθεστηκότες*), предполага препратка не към съпротива като цяло, а по-скоро към насилствена съпротива – към бунт и насилие. Учението на ап. Павел тук е да се въздържаме от насилствена съпротива срещу властите. За Павел както непрекословното подчинение, така и насилственият бунт са неподходящи отговори на християните. От една страна, на властите не трябва да се подчиняваме, когато те не действат като Божи слуги; от друга страна, насилственият бунт не попада в категорията на преодоляването на злото с любов (12:21).

¹⁸ Павел упражнява правата си на римски гражданин (Деян. 16:37-40; 22:25-29; 25:10-12), но с ясното съзнание, че това е част от неговото дело за благовестието.

Забелязваме, че от 13:3 нататък говоренето на Павел за властите става по-условно. Доброто и злото, за които говори, са абстрактни и неопределени. Истината е, казва той, че от властите трябва да се страхуваме (13:7), защото те носят меча (и ще го използват) – не много оптимистична констатация! С други думи, не бъдете наивни за насилието, на което са способни властите, и не им давайте повод за такова насилие. Такава е реалността.

Обаче християните не трябва да позволяват тази реалност да определя живота им. „Не дължите никому нищо, освен любов” (13:8). Любовта е Христовият знак на Божията общност, за разлика от насилието на властите. Любовта трябва да бъде показана дори към преследвача, дори ако това води до страдание.

Без съмнение, подобно твърдение би могло да бъде оспорено. Но трябва да помним, че загрижеността на ап. Павел е християните да не се бунтуват срещу Рим. Доколкото самите власти са предназначени да се подчиняват на Бога, призоваването им обратно към тяхната цел е начин на протест и позиция за неговото време.

Може да се спори дали действията в знак на гражданско неподчинение и приемането на последствията от подобни действия е в известен смисъл подчинение или неподчинение на властите. Принципно гражданско неподчинение, в стремежа си да призове властите обратно към тяхната поставена от Бога цел, не се стреми да избяга от последствията от своите действия. Напротив, този, който се ангажира с принципно гражданско неподчинение, е готов да приеме правните последици от действията си.

Може би най-простият начин да се установи, че ап. Павел не изисква безусловно подчинение на властта в Римляни 13, е да разберем самото Послание до римляните като израз на гражданско неподчинение към жестока и тиранична езическа власт, изпълнено с увещания към християните в Рим да бъдат внимателни и да не привличат излишно внимание към себе си.

Нека припомним нещо, което вече споменах в началото. В римското общество кесарят е *Kύριος* и „Божия Син”. Почитта към божествения император е въпрос на политическа лоялност към властта на Рим над покорените територии. Господар на земно царство, границите на което постоянно се разширяват, императорът е божествен и никой от боговете на народите не може да защити своя народ от неговите легиони. За евреите това е богохулство, ала те се възползват от тази религиозно-политическа концепция, когато искат смъртта на Исус пред Пилат. След като той прави (макар и минимални) усилия Исус да бъде освободен, еврейските власти му напомнят: „ако пуснеш Тогова, не си приятел на кесаря. Всякой, който прави себе си цар, е противник на кесаря... ние нямаме друг цар, освен кесаря” (Иоан. 19:12, 15). Това е политически коректната декларация на всеки, който живее в пределите на империята.

В този политически контекст писмото на апостол Павел до римляните започва с идентифициране на Исус Христос като „Божия Син” и „нашия Господ” (Рим. 1:1-7). Това е предизвикателство към претенциите на императора за върховно господство. Това заявление в пълния си смисъл е категорично незаконно. Още по-подривно, Павел настоява, че всички християни, включително гражданите на императорския град, трябва публично да изповядват универсалното господство на Христос – „защото, ако с устата си изповядваш Господа Исуса, и със сърцето си повярваш, че Бог Го възкреси от мъртвите, ще се спасиш... Няма разлика между иудейин и елин, защото един и същ е Господ на всички, богат за всички, които Го призовават” (Рим. 10:9, 12). Възкръсналият Исус, разпнатият на кръст от римската власт, е *Κύριος* над всички народи! Съзнавайки, че Неговото послание влиза в пряк конфликт с еврейските и римските „съдилища”, „управители” и „царе”, самият Исус предупреждава своите последователи да се пазят от човеците (Мат. 10:17-18). В този контекст съветът на Павел за подчинение на властта в Рим. 13:1-7 е продължение на неговото заявление още в началото, че Исус (а не Цезар) е Господ. Неговият аргумент: оправданието (юридическият термин *δικαιοσύνη*, много често използван в посланието) идва чрез вяра (и вяроност) в Исус, а не чрез подчинение на еврейския закон или друг закон. Всичко това изцяло в есхатологичната перспектива на очакваната Парусия на Господа, въпреки още един термин, познат от императорския култ.¹⁹

Почти в края на своя аргумент Павел иска римските християни да знаят, че изповядването на господството на Исус, Който спасява и оправдава, не ги освобождава от отговорността да се подчиняват на законите и властта, когато не противоречат на изповяданата от тях вяра, че Исус е Кириос.

За да разберем Римляни 13:1-7, в контекста на предизвикателното прокламиране, че Исус е Господ, трябва да приемем, че подчинението само по себе си трябва да бъде прието от предварителните изисквания за божествената справедливост и най-вече от предварителните изисквания на Евангелието. Така Павел, подобно на самия Христос преди него, специално изтъква, че римската власт има право да налага данъци (Рим. 13:6-7; срв. Мат. 22:15-22; Марк. 12:13-17; Лук. 20:20-26) и да наказва онези, които вършат зло, като се опира на самата юдейска традиция по този въпрос.²⁰ Неговото незаконно от гледна точка на римската теологическа концепция за властта провъзгласяване на господството на Христос в Рим. 1-12 показва, че властта на кесаря е ограничена от властта на Бога. Това е продължение на гумите на самия Христос към Пилат: „ти не щеше да имаш над Мене никаква власт, ако ти не бе дадено свише” (Иоан. 19:11).

Съветът на свети апостол Петър е също в контекста на универсалното господство на Исус (1 Петр. 1:3; 2:3; 3:15), в пълно противоречие с претенциите на Цезар. Петър изяснява, че подчинението е „заради Господа” (1 Петр. 2:13).

¹⁹ Виж по-подробно Wright, N. T. Op. cit. Срв. Русанов, P. Imperium Romanum..., с. 42-43.

²⁰ Вж. Бит. 9:5-7; Изх. 21:23-25; 30:11-16; 1 Царств. 8:10-18.

Това може да означава само, че когато гражданските власти налагат това, което е в пряко противоречие с Евангелието на Иисус Христос, човек не може по този конкретен въпрос да им се подчини „заради Господа“. В книга Деяния четем: „трябва да се покоряваме повече на Бога, нежели на човеци“ (Деян. 5:29).

Първите три века от историята на Църквата са потопени в кръвта на мъчениците, които отказват да се покорят на римската власт и да се отрекат от Христос. Ние признаваме, че всяко подчинение на човешките правителства трябва да се извършва „заради Христос“ и не бива да се прави, когато противоречи на Евангелието (1 Петр. 2:13). Книга Откровение ни показва, че отказът да се покоряваме на властта заради Евангелието е ценен в очите на Бога (Откр. 6:9-10, 20:4).

Ние знаем, че римският сенат често е в противоречие с Цезар; че членовете на императорското семейство са били в противоречие помежду си; че в империята са се водили няколко граждански войни през нейната дълга история. Местните префекти, като Пилат Понтийски, могат да си позволят да не прилагат строго римския закон, както е направено в случая с Иисус (Иоан. 19), докато други, като Ирод Антипа, могат да бъдат твърде колебливи (Лук. 23:6-12), а други – като управниците на евреите – да изискват строго прилагане на закона (Лук. 22:66-71).

Отчитайки настроенята сред евреите, Павел иска да изясни, че неговото Евангелие изключва бунта и анархията спрямо римския закон, че християните не могат да продължават да съгрешават, след като са били оправдани по благодат от Христос (Рим. 6:1 и сл.; 7:12; 8:12). В много случаи християните трябва да бъдат подготвени да преживеят преследване поради нежеланието си да направят компромис с убежденията си (Мат. 5:10-12; 1 Петр. 3:14; Иоан. 15:18-25; 16:2; 2 Тим. 3:12).

Казаното от св. ап. Павел в Рим. 13:1-7 е далеч от цялостно или систематично третиране на връзката между Църква и държава и не може просто да бъде пренесено директно от контекста на древна империя към съвременна демокрация. Павел говори за властта във формата, в която я познава, а именно имперската диктатура. Не можем да използваме Рим. 13, за да легитимираме своите политически убеждения днес, без според същата логика да приемем погрязващата се божествена легитимност на диктатурите.

Библейските книги съдържат разкази за действия, които бихме могли да наречем „гражданско неподчинение“. Неподчинението към заповедта на фараона за убиване на децата в Изход 1; неподчинението на Седрах, Мисах, Авденаго и Даниил в глави 3 и 6 от пророческата книга. Самият Иисус извършва действия на това, което днес бихме нарекли гражданско неподчинение: лекуването в съботния ден, изгонването на търговците от храма. Има и добре познат пример в Деяния 5 за непокорството на апостолите.

Можем също да посочим по-негативните нагласи към гържавата, представени в текстовете като Откровение, в които Римската империя е описана като звяр (гл. 13) и блудница, „пияна от кръвта на светиите и кръвта на свидетелите Иисусови” (Откр. 17:6). Откровението рисува напълно негативна картина на властите, която е в противоречие с тълкуванията на Рим. 13, които описват властите като слуги на Бога.

Тази амбивалентност към властта на земните господари произтича както от силното есхатологично очакване за края на „нощта” – този свят, който лежи в зло – така и от трезвото съзнание, че ние живеем в този свят и докато не е настъпило утрото на Господния Ден, можем да устояваме на злото с любов, подражавайки на въплътения Божи Син.

Свещеник Стоян Чиликов е роден през 1972 г. в Асеновград. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, следва аспирантура в Московската духовна академия, където защитава дисертация на тема „Архиепископ Серафим Соболев и неговите сотириологични възгледи“. Специализира в Аристотеловия университет в Солун и Латеранския университет в Рим. В момента е доцент по патрология към Катедрата по теология при Пловдивския университет „Паусий Хилендарски“. Автор е на книгите: *Учението за Божията майка в богословието на св. Григорий Палама* (2003); *Спасението на човека според св. Йоан Златоуст* (2006); *Красотата на света* (2007); *Въведение в богословието на отците* (2007); *Православната вяра и живот* (2012); *Празникът Успение Богородично в православната богослужебна традиция. Богословско съдържание на празника на базата на химнографията и словата на отците* (2019). Служи като енорийски свещеник в столичния храм „Св. Георги“ в кв. „Дървеница“.



о. Стоян Чиликов

ХРИСТИЯНСТВОТО И ВОЙНАТА НА БАЗАТА НА БИБЛЕЙСКИТЕ И СВЕТООТЕЧЕСКИТЕ ТЕКСТОВЕ НА ЦЪРКВАТА

Текстът на изследването представя християнския възглед за войната на базата на изворите на християнското учение: Свещеното писание на Стария завет, Свещеното писание на Новия завет и светоотеческите творения, които изразяват опита на Църквата и нейната история по отношение на разглежданата проблематика.

Темата е озаглавена „Християнството и войната“, а не „Църквата и войната“ по една основна причина: Църквата, като богочовешки организъм, а не като институция или общество от вярващи, изключва априори агресията и войната. Християнството, представено от трите главни християнски деноминации – римокатолицизъм, източно православие и протестантизъм, има една основа на вярата, положена от Христос, и същевременно много отлици по отношение на истините на вярата и духовния живот на християните.

В този контекст християнството, като обхващащо трите основни изповедания, изглежда, че имплицитно представя по-обща и по-широкообхватна тема. В този текст ще се ограничи обаче с църковния възглед за войната на базата на Писанието и Преданието, което означава, че ще акцентирам върху православната гледна точка.

Основната теза, която ще защитя, е, че Църквата е есхатологична общност и самото християнство е есхатологично. Християните живеем тук и сега, но смисълът на живота е в Живота след живота, връзката с Бога, освещаването на човека. А всяка война, каквато и да е тя, е свързана с отдалечаването на човека от Бога, с деформацията на човека и обезобразяването му от греха и злото. В този контекст войната, от християнска гледна точка като плод на злото, нарушава и обезличава връзката на човека с Бога, неговото освещаване и спасение. Тя нарушава Божия домостроителен план за спасението на човека и света.

Не на последно място, войната е дело на човешката страст за власт, която е едно от изкушенията, с които Сатаната изкушава Господ Иисус Христос след Неговия четиридесетдневен пост в пустинята и преди началото на спасителното Му дело.¹ С нея е свързано отнемането на човешкия живот, който е дар Божий и като такъв, човек няма право да го отнема.²

Библейски аспекти

Войната през Старозаветната епоха

Всяка война в Свещеното писание на Стария завет е изпълнена с динамизъм и много драматизъм. В Стария завет войната е предадена двуполносно – рязко разграничаване на доброто от злото и съответно – тяхното противопоставяне, което е предадено с характерния за Свещеното писание на Стария завет език.

Първата война е свързана с конфронтацията, станала вътре в духовния свят. Въставането на Деница (Сатаната) и падналите ангели срещу Бога, което е предадено много накратко в книгата на пророк Исаия.³ Всъщност

¹ „Пак Го завежда дяволът на твърде висока планина и Му показва всички царства на света и тяхната слава и Му дума: всичко това ще Ти дам, ако паднеш и ми се поклониш. Тогава Иисус му казва: махни се от Мене Сатана! Защото писано е: „Господу Богу твоему, ще се поклониш и Нему едному ще служиш“ (Мат. 4:8-10).

² В този контекст с даването на скрижалите на завета между Него и човечеството на планината Синай Бог забранява отнемането на човешкия живот. „Не убивай“, гласи третата Божия заповед, дадена на израилския народ чрез Мойсей (вж. Бит.). Второто изкушение на Христос от Сатаната, преди това за властта, е свързано именно с отнемането на живота, като изкушаване на Бога и противопоставяне на Този, Който е дал живота. Между двете изкушения на Христос от Сатаната за властта, живота и послушанието на Бога има зависимост, която продължава да се предава в човешката история. Със същите тези изкушения Сатаната продължава да изкушава всеки човек и да воюва против Бога. „Тогава дяволът Го завежда в светия град и Го поставя на храмовата стряха и Му казва: ако си Син Божий, хвърли и се долу, защото писано е: „на ангелите Си ще заповяда за Тебе, и на ръце ще Те понесат, да не би някак да препънеш о камък ногата Си. Иисус му рече: писано е също: няма да изкушиш Господа Бога Твоего“ (Мат. 4:5-7).

³ Ис. 14:12-17.

тази битка продължава в човешката история. Тя е предадена на страниците на Свещеното писание на Стария и Новия завет, където са проследени прародителският грях на Адам и Ева в райската градина, отдалечаването на човека от Бога, изгонването му от рая, влизането на смъртта в света и веднага след това братоубийството – Каин убива брат си Авел. Всяка война в свещената история на Стария завет (и Новия завет) е следствие на греха, завистта на човека, влиянието на Сатаната върху него и е свързана с отнемането на човешки живот, който е Божи дар. В този контекст всяка война е драма, изпълнена с насилие и грях, отдалечаване от Твореца и обезобразяване на човека. С война е свързано и Второто идване на Христос. Преди него е апокалипсисът и отново войната на архангел Михаил с Деница и падналите ангели.⁴

Войната в Стария завет е война на брат с брата вследствие на греха, на народ с народа, на вяра с вяра. Историята на израилския народ е представена като преминаване през множество прежеждия, страдания, войни и битки за оцеляване.

Израилският народ е избраният Божи народ, носител на вярата в Яхве, в единия и истински Бог. Той е заобиколен от множество езически народи, които правят многобройни опити да го поробят, да го унищожат като етнос и като вяра. В този контекст войните, които води Израил, са войни за оцеляването на избрания народ Божи и вярата в единия Бог. Тези войни са жестоки, изстребителни, агресивни и противоположни на християнския възглед за войната през новозаветната епоха, където Бог е Цар на мира.

Има един смуцаващ факт, с който непредубеденият читател се сблъсква, когато чете за войните, които води израилският народ. Това е изстребването на жени и деца по заповед на Бог Яхве.⁵ В тези библейски текстове се описват войните, с които се предават на „заклятие“⁶ определени групи от народи. Трябва да се има предвид епохата, през която са описани споменатите събития. През нея са обичайни подобни жестоки прояви, които са неразбираеми за съвременния човек. На второ място е обстоятелството, че народът Божий на Стария завет е ситуиран сред езически народи, които са

⁴ Откр. 12:7-10.

⁵ Второз. 3:6.

⁶ В синодалния превод гумата *hā-rēm* е преведена като заклятие, но по-точният превод е унищожение. Концепцията за предаване на „заклятие/унищожение“ я има и в исляма, възприета от Стария завет, където стои *hā-rēm* (в Септуагинта *ἐξωλεθρεύσασμεν*). Местата от Стария завет, в които се описва *херем*, служат като основа за учението за свещената война при исляма, както и при някои фундаменталистски кръгове в юдейската и християнската религия. Библейският учен Нилс Питър Лемче твърди, че европейският колониализъм през XIX век е бил идеологически основан на библейските разкази за завоевание и изстребление. Той твърди още, че европейските евреи, които са мигрирали в Палестина, са разчитали на библейската идеология на завладяването и изстреблението и са смятали арабите за ханаанци. Lemche, Niels *The Old Testament between theology and history: a critical survey*, Westminster John Knox Press, 2008, pp. 315-316. Според Артър Гренке възгледът за войната, изразен във Второзаконие, е допринесъл за унищожаването на индианците и за унищожаването на европейското еврейство. Grenke, Arthur, *God, greed, and genocide: the Holocaust through the centuries*, New Academia Publishing, 2005, pp. 17-18. Herem war or property. Вж. [https://en.wikipedia.org/wiki/Herem_\(war_or_property\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Herem_(war_or_property)). Благодаря на прот. доц. г-р Павлин Събеv за помощта относно библейската концепция за *херем*.

политеисти и в този смисъл са идолопоклонници според вярващите в Единия Бог. Това в известен смисъл обяснява водените от израилския народ войни, описани в Стария завет. Те са войни на Божия народ, на Яхве срещу идолопоклонството или отстъплението от вярата и греха, които води израилският народ при общуването му с останалите езически народи. Такъв е Изходът от Египет, когато Бог извежда Своя народ от чуждото робство⁷ или войните с филистимци и мидиамци.

Приведените свидетелства от историята на Стария завет дават основание да се заключи, че известните жестоки и изстребителни войни, извършени през старозаветната епоха, са допуснати от Бога с цел оцеляване на избрания народ Божий сред обществото от езичници и политеисти.

Възгледът за войната, представен през призмата на Новия завет

В книгите от Свещеното писание на Новия завет, както и в Свещената история на Новия завет отношението към войната е радикално различно от описаното според Стария завет. Христос е Царят на мира, Който идва в света да донесе мир и любов на всички хора без разлика от вяра, етнос или пол. Войната е нещо излишно, ненужно, сгрешено и неотговарящо на посланията на Христовата личност. Христос се ражда, за да поправи грешката на Адам, да го изкупи от греха, тлението и смъртта, затова убийството, войната и всички трагични последици, които произтичат от тях, са в противовес с Христовото учение за спасението на човека.

Божият Син се ражда, за да спаси човека, и затова раждането Му е събитие от централно значение в Божественото домостроителство, което е възпято и означувано от ангелския хор: „слава във висините Богу, и на земята мир, между човеците благоволение”⁸.

Христос е Изкупител и Спасител, Който примирява човека с Бога, спасява го и го освещава. Христос спасява всеки един човек, без да прави разлика между социална или етническа принадлежност. Христовото учение е универсално за всяка човешка личност. Грехът е победен с Христовата смърт и Възкресение и човекът, който вярва в Христос, кръстен в Троицата, се освещава, като мирът е една от основните християнски добродетели, която има духовно значение.

Всичко това автоматично изключва каквато и да е агресия, убийство, война или свързаните с тях действия. Христос дава не само физически, но и духовен мир, чието присъствие изключва априори желанието на човека за агресия и война: „Мир ви оставам; Моя мир ви давам; Аз ви давам не тъй, както светът дава”⁹.

⁷ Изх. 1 гл. – 17 гл.

⁸ Лук. 2:14.

⁹ Иоан. 14:27.

Ако става въпрос за война, то тя е само духовна война „против поднебесните духове на злобата”¹⁰. Човек воюва със своите слабости, страсти и грешки, като в процеса на тази борба Христос го освещава и му дава мир, прави го миротворец и син Божий по благодат: „Блажени миротворците, защото те ще се нарекат синове Божии”, казва Спасителят на света.¹¹

Христос възвестява и предава на учениците Си мир не от този свят, защото царството Му не е от този свят.¹² Затова и Неговите последователи имат есхатологично очакване за Царството не от този свят.¹³ Христос не се бори и не воюва за царство от „мира сега”, а за Царството небесно. Затова и възпира Своите последователи, които искат да водят на Земята война с думите, изречени пред Пилат Понтийски: „Моето царство не е от този свят: ако беше царството Ми от този свят, служителите Ми щяха да се борят, за да не бъда предаден на иудеите; но сега царството Ми не е от тук”¹⁴.

Христос осъжда войната, агресията, насилието и казва на св. апостол Петър: „всички, които се залавят за нож, от нож ще погинат”¹⁵. Богочовекът със смъртта Си на кръста побеждава греха, злото и поднебесните сили на злото. Тази физическа смърт подарява духовна победа и духовно състояние, плодовете на които са мирът и освещаването на човека. Тези, които се кръщават в Христос, вярват в Него и живеят с Него, затова априори изключват оръжията на злото. В този контекст св. ап. Павел съветва християните да се въздържат „от всякакво зло”¹⁶.

В християнското богословие Църквата е наричана войнстваща заради духовната борба. В Новия завет намираме описанието на св. апостол Павел, който прави аналогия с въоръжението на римския войник¹⁷, за да опише духовната война на християните, като добродетелите в Христос са техните оръжия, където вярата в Сина Божий е тази, която побеждава Сатаната и света.¹⁸

¹⁰ Ефес. 6:12.

¹¹ Мат. 5:9.

¹² Иоан. 18:36.

¹³ За разбирането за Божието Царство в Новия завет като ново устройство на човешкото общество вж. СъбеВ, П., 2013. *В тези последни дни...* В. Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий”, 2013, с. 242 сл.

¹⁴ Иоан. 18:36.

¹⁵ Мат. 26:52.

¹⁶ 1 Сол. 5:22.

¹⁷ 1 Сол. 5:8; Ефес. 6:11-13-17: „... облечете се във всеоръжието Божие, за да можете устоя против дяволските козни, защото нашата борба не е против плът и кръв, а против началствата, против властите, против светуоправниците на тъмнината на този век, против поднебесните духове на злобата. Затова приемете Божието всеоръжие, за да можете се възпротиви в лош ген и, като надвиете всичко да устоите. И тъй, стойте, като си препашете кръста с истина и се облечете в бронята на правдата и обуйте нозете си в готовност да благовестите мира; а над всичко вземете щита на вярата, с който ще можете унищожите всички нажежени стрели на лукавия; вземете и шлема на спасението и духовния меч, който е Божието слово”.

¹⁸ Xavier Leon -Dufour, 1980, *ΛΕΞΙΚΟ ΒΙΒΛΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ*, Αθήνα, σ. 841.

Християнството и войната в текстовете на древните християнски писатели и отците на Църквата

Апостолите на Христос предават Неговия възглед за ненасилието, за мира и любовта. Според св. апостол Павел Бог е „Бог на мира“¹⁹ и християните трябва да се подчиняват на гържавните власти не само от страх да не бъдат наказани, но поради своята християнска съвест.²⁰

Древната християнска писменост предава учението на Христос за мира и любовта въпреки Неговото разпъване на кръст, гонението на християните и множеството мъченици на вярата през първите три века от историята на Църквата. Най-древното християнско свидетелство от ранната християнска писменост – Дидахията, която датира от края на I век, предава категорично задължителното изпълнение на третата Божия заповед „Не убивай“, като интерпретира и някои от поводите за убийство, като гнева, който затова трябва да бъде избягван: „Не бъди гневлив, защото гневът води към убийство“²¹.

Следващите два века членовете на Църквата продължават да бъдат преследвани заради вярата в Христос, като в тези години се раждат и много мъченици. Те стават жертва на войната, която води езическата Римска империя с християнството поради неразбирането на християнската вяра от страна на езичниците, за което свидетелства св. Юстин Философ (†165) в своите съчинения.²²

Пример за подобно неразбиране е случаят с битката между св. равноапостолен Константин и Лициний, която често се интерпретира като аргумент в полза на благославянето на войната от Христос. Авторът на житието на св. Константин – еп. Евсевий Кесарийски, описва видението с Кръста на св. Константин и Божиите думи: „С това побеждавай!“ – „τοῦτω νικά“²³. Дали обаче думите, описани по този начин от Евсевий Памфил, се разбират като благословение от „Царя на мира“ на военните действия (тогавашните и всички след това), или те се разбират сотириологично и се отнасят за победата на Кръста над езичеството, която реално се случва през следващите години?

¹⁹ 2 Кор. 13:11.

²⁰ Рим. 13:5.

²¹ Schaff, Filip, 1885, *The Didache and kindred documents in original*, New York, p. 171.

²² Вж. повече в Чиликов, Стоян, 2007, *Въведение в богословието на отците*, Пловдив: ИНТ, с. 34-36.

²³ Migne, J. 1844, *Patrologiae Cursus completus Series Graeca Tomus XX Eusebius Pamphili. De vita Constantini* 1, 28, p. 944. Евсевий Кесарийски пише, че св. Константин също не разбирал видението и затова по-късно питал знаещите (букв. μιστας) Неговите слова да изтълкуват видението и съня му. Отговорът (на Божиите свещеници) е обяснение на това Кой е Христос и Неговото учение за победата на кръста над смъртта: „Те отвърнали, че Този Бог е Единородният Син на Единия и Единствен Бог, а явилото се знамение е символ на безсмъртие и тържествен знак на победата над смъртта, която удържал Той с идването Си на земята. След това подробно разкрили на Константин учението за Въплъщението (въчовечването) и причините за Неговото (на Христос) идване. Константин, макар и да се вразумявал от техните думи, същевременно не по-малко имал пред очи чудото на даруването му Божиявяване и сравнявайки небесното видение със словесно обяснение, се утвърждавал в своите мисли“. Ibid. p. 947.

Учението на Църквата за Христовия мир и отношението към войната през първите четири века е резюмирано от най-обичания от източните отци на църквата – св. Йоан Златоуст (†407), който поставя акцент върху саможертвата и любовта към ближния.²⁴ Именно те са главният мотив, който подтиква християните по време на бедствия, на войни, епидемии, безстрашно и самоотвержено да служат на ближните си. Св. Киприан Картагенски (†258) свидетелства за поведението на християните по време на чума²⁵, св. Василий Велики (†379) – за откупването на пленници, Тертулиан запрещава служенето на християни в армията, понеже там се принасят идоолски жертви и се извършват убийства и всички граматични последици във връзка с военните действия, които противоречат на християнската вяра.²⁶

В Римската империя до Медиоланския едикт през 313 г., а и малко след това, политеизмът е доминиращ, като в почитта към боговете важно място заема култът към императора. Известно е, че всички граждани на Римската империя, които са заемали по-важните постове в армията, администрацията и управлението на държавата, принасят често жертвоприношения, които са обичайни и преди всяка военна битка. Св. Иполит Римски (†236), подобно на Тертулиан, не одобрява служенето в армията от християни, като препоръчва напускането на военна служба от страна на християните.

В същото време са известни множество воени светии от III век, които са служили в римската армия. Запазено е свидетелството на Ориген (†253) от този период, който изразява своето несъгласие за участието на християните във войните: както жреците на идолите не вземат участие във войните, за да бъдат техните ръце чисти и неокървавени от убийства при принасянето на жертвите, така и християните не участват във войните, те обаче формират особена армия на благочестието чрез молитвите си за държавата и за императора.²⁷

Очевидно Църквата се бори с войната като с необходимо зло и се опитва да го предотврати. Затова и през IV век св. Атанасий Александрийски (†373) пише: „Да се убива не е позволено, но на война да убиеш врага е законно и похвално“. Последните глуми на светителя предават не учението на Църквата, а отношението на държавната власт, тъй като воините защитават държавата.

²⁴ Вж. повече в Чиликов, Стоян, 2006, *Спасението на човека според св. Йоан Златоуст*, София: Дъга-ЙК, с. 166-170; 141-144.

²⁵ Св. Киприан Картагенски в своето съчинение *За смъртността* описва саможертвата на християните при грижата им за болните от смъртоносна болест. Но преди всичко представя християнския мироглед по отношение на смъртта и живота в бъдещия век. Тя не е безстрашие пред смъртта, което е напълно възможно да притежават и езичниците, а любов към ближния, което има своя есхатологичен център и отправна точка – Царството Небесно и живота в бъдещия век. Вж. Сигоров Алексей. *Св. Киприан епископ Картагенски. Творения*. Москва: Паломник, 1999, с. 292-307. Migne, J. 1863, *Patrologiae Cursus completus Series Latina Tomus IV S. Cyprianus, Liber de Mortalitate*, p. 606-608.

²⁶ „Трябва да знаем дали един християнин може да служи в армията и дали един воин, който не произнася смъртни присъди и не принася жертвоприношения, може да бъде приет в Църквата. ... няма нищо общо между знамето на Христос и това на дявола... Господ разоръжи войниците, отнемайки оръжието на Петър. Това, което служи на едно забранено действие, не може да бъде законно за нас.“ Migne, J. 1844, *Patrologiae Cursus completus Series Latina Tomus I Tertulliani, De idololatria* 19, p. 690-691.

²⁷ Манзаригис, Георгиос, 2013, *Християнска етика, том II*, София: Омфор, с. 393.

В този контекст говори и св. Василий Велики в своето 13. правило, че убийствата по време на война не се считат за убийство, но същевременно налага най-строгото църковно наказание – лишаване от причастие за тригодишен период.²⁸ Това правило на св. Василий Велики изразява много добре отношението на Църквата към войната през IV век: войната е зло, както и свързаните с нея последици, най-страшната от които е отнемането на човешки живот. Същевременно поради принадлежността на християните към Империята убийството по време на война не носи своите последици и отговорности пред светските власти, а само пред църковните.

Християнско отношение към войната в съвременния свят

След IV век, с признаването на християнската религия за позволена (свободна) и приключването на гоненията, започва процес на християнизация на Римската империя, който включва в себе си отношения на симфония и сътрудничество между Църквата и държавата. Членовете на Църквата са членове и на държавата. Затова учението на Христос за неотвързването на злото със зло е трансформирано в полза на отношението Църква – държава, при което Църквата постепенно започва да благославя военните действия в защита на отечеството. Императорът започва да се възприема като външен епископ, който брани границите на Империята, респективно на Църквата. Впоследствие с развитието на християнската химнография се появяват богослужебни текстове, които благославят военното оръжие на василевса над варварите, изпросва се победата на византийската автократия. По-късно, след разпадането на Римската империя, тези молитви се отнасят за победата на българската, сръбската, руската царска власт.²⁹ Тези молитви са свидетелство за промяната на отношението на Църквата към войните.

Учението на Христос е за спасението, освещаването на човека и света, израстването на християнските добродетели у вярващите, в основата на които са душевният мир, смиреннието, саможертвата, покаянието, любовта.

Църковното богослужение е адресирано към Бога, но богатта освещава човека и впоследствие у него се развиват християнските добродетели. Различните типове литургии от древността до днес са застъпили като основен елемент мира: предаването на мира от свещенослужителя на народа, целувката на мира, подканата на главните молитви е да се помолим с душевен мир. В същността си мирът е в основата на принасянето на Безкръвната Жертва, както и на християнския духовен живот.

²⁸ Там, с. 394.

²⁹ „Спаси Боже Твоя народ и благослови наследие то Си, като погариш победа на василевса над варварите и запазваш с кръста Си Твоя народ“. Тропар на 14 септември – Въздвижение на светия Кръст. Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, νίκας τοῖς Βασιλεῦσι κατὰ Βαρβάρων δωρούμενος καὶ τὸ σὸν φυλάττων διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολιτεύμα. Миня Сентябрь (Москва 1997), 282. – Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ Α΄ (Rome 1888), 162.

В контекста на казаното по-горе считам за в известен смисъл проблематично прощението от ектениите на вечерното и сутрешното богослужение, където освен за мира в целия свят се молим и за успех на войнството: „за христолюбивото ни войнство да се помолим... за да покори под нозете му всеки враг и противник на Господа да се помолим”³⁰. То е въведено и в ектениите от литургиите на св. Йоан Златоуст и св. Василий Велики и въпреки че е от късен произход, но то също говори за тенденцията за благославянето на войнството и неговата победа и не само за това, а и за „покоряването на всеки враг и противник”³¹. Тази част от прощението има проблематичен характер, защото е свързана с изкривяване на учението на Господ Исус Христос за мира, греха и спасението на човека. Евангелието, което благовести Христос, е за спасението на всеки човек и войната трудно може да се впише в контекста на учението за любовта, според което Христос учи да обичаме и враговете си.³² Повечето от химнографските текстове акцентират предимно на духовната битка и имат есхатологична перспектива.³³

Със зависимостта на Църквата от държавната власт се променя и отношението ѝ към злото и войната. Следващата фаза от тези промени е замяната на патриотизма от национализма³⁴, който е присъщ за поместните православни църкви. Проблем, който започва след оформянето на националните църкви и постепенно се откроява ереста на етнофилетизма.

В историческия развой на Църквата на Изток доминира т.нар. цезаропапизъм, който се изразява не със симфонията на държавната и църковната власт, както е описана в шестата Юстинианова новела, но с превес на императорската власт над епископската. Съществуването на патриотизма е лесно защитимо при една едина императорска власт. При обособяването на отделните държави се конфигурират и самостоятелни национални църкви. Национализмът (а не патриотизмът) се свързва с борбата за власт, променя и подменя християнското учение за мира и любовта в пацифизъм или в толстоизъм.

Действително, учението на Толстой и Ганди за непротивенето на злото има в основата си християнския възглед за отхвърлянето на войната и в това

³⁰ Вж. *Служебник*, 1988, София: Синодално издателство, с. 69.

³¹ Християнството е есхатологично, като Христос осветява човека още в сегашния век. Разбира се, прощението може да се разбира и като духовна борба, на която христолюбивото войнство не би трябвало да е чуждо. Така се разбира то в молитвата на проскомидията при покриването на предложените дарове. В конкретния случай обаче по-скоро се имат предвид и духовните и физическите врагове. Прощението е символ на симфонията църква-държава, като войнството трябва да брани държавата „от всеки враг и противник”.

³² Лук. 6:27-28.

³³ „Въоръжили се с бронята на вярата, мъченици, силно уязвихте противобореца враг и противник”. Минея июнь 28 юни св. Кир и Йоан. канон 6, песен 2 стих. „И вземайки на всеоръжение кръста, на врага да се възпротивим, имайки за всенерушима стена вярата, и молитвата – за броня, и милостинята – за шлем, и вместо меч – поста, с който се отсича от сърцето всеки порок. Постъпващият така ще получи истински венец от Христа, Царя на всички в деня на съда.” Триод, Неделя Сиропусна, 2 хвалитна стихира.

³⁴ Тъй като Църквата не успя през вековете да намери отговор на етнофилетизма, в историята на света той се ипостазира в национализъм. Започвайки от гротескните му форми, демонстрирани от Хитлер и Мусолини, и достигайки до доминирането му в съвременния свят. Днес може да се открият много ясно изразени паралели на това явление и в България.

няма нищо опасно. Напротив. Заимстването на възгледите им от учението на Христос е свидетелство за действието на освещаващата Божия благодат в света, на влиянието на християнския мироглед и духовност през вековете, което започва с Въплъщението на Словото (началото на християнската ера), християнизиранието на Империята и влиянието на християнската духовност върху всички аспекти на човешкия живот, което създава християнската цивилизация. Проблематично е обаче, когато учението на Христос се оприличава с учението на Толстой (което е еретическо) с цел да се оправдава нехристиянският възглед за войната.³⁵

Евангелието на Христос няма как да благославя войната. Не съществува необходимо зло и то не може да бъде благославяно от Църквата. По същия начин не съществува и „справедлива война“, защото в „основата на войната винаги има някаква несправедливост или неправда“³⁶.

На Запад св. Августин Хипонски (†430) полага основата на учението за справедливата война. Въпреки че той я отрича, пише, че разбира причините, които оправдават нейното водене.³⁷ На тази база през Средновековието се оформят основите на „свещената война“, които на Запад прерастват в поредица от кръстоносни походи. За православния Изток се оказва съдбоносен именно Четвъртият кръстоносен поход, когато носещите кръста тръгват да освобождават Йерусалим, а превземат и разграбват Константинопол през 1204 г., като основават своя империя. Подобни събития, освен че са съдбоносни, са свидетелство за изкривяването на християнския възглед за войната.

Аналогични аномалии са характерни за римокатолицизма през Средновековието, където Църквата се слива с гържавата, при което папата става и глава на гържава, като ръководи развитието и управлението на западните гържави. Църквата на Запад има нужда от оправдаване на военните действия и тяхното благославяне, което е свързано и с индулгенции. Впоследствие учението за „свещената война“ е подкрепено с учението за оправдателната „превантивна война“, която благославя изпреварващата атака като форма на самоотбрана.

Църквата на Изток не приема „свещената война“ и „превантивната война“. През IX век византийският император Никифор Фока отправя апел към Константинополския патриарх за канонизация на войниците, които загиват във войните, приравнявайки ги с мъченици на вярата. Патриархът отхвърля искането с аргумента, че тези, които убиват на война, не са мъченици за вярата, а според каноните на Църквата се лишават от участие за 3 години.³⁸

³⁵ Вж. Романоу, Андрей. Християнство или толстоизъм. <https://www.pravoslavie.bg/колонката/християнство-или-толстоизъм/>.

³⁶ Манзаридис, Георги, цит. съч. с.392.

³⁷ Там.

³⁸ Там, с. 395.

Православният Изток, въпреки че не споделя римокатолическото учение за свещената война и няма своите кръстоносни походи, исторически се доближава до сходни действия, където православни народи воюват срещу православни народи поради икономически и геополитически интереси.

Теорията за пацифизма³⁹ е използвана от определени изследователи, за да определят християнското отношение към войната на Църквата на Запад. Тя се е превърнала в евфемизъм, с който се заменя православният възглед за мира и войната, така както се заменят християнските добродетели с евроатлантически или общочовешки ценности. Пацифизмът не може да замени учението на Христос за мира, духовната борба, саможертвата, любовта към Бога и ближния. И не на последно място: пацифизмът има своето значение и място в материалния свят, докато учението на Христос е есхатологично, християнските добродетели имат своето отправление и предназначение към живота в бъдещия век. Ето защо отношението на Църквата към войната не е пацифистично, а с оглед спасението на човека и неговото битие в бъдния еон.

В съвременния свят Църквата продължава да отстоява евангелското учение за мира. Всяка война е противоположна на мира и носител на злото. Църквата е била принудена да приеме по снизхождане отбранителната война като по-малкото зло. Ставаме свидетели и днес как от страна на православни държави се оправдава войната като свещена, превантивна и необходима. Христос и Евангелието изключват такава позиция като чужда на основното послание на Спасителя за освещаването на човека, освобождението му от греха и неговото спасение. Духовната война със страстите и греха е изместена от войните за власт, пари и нагмощие, икономически и геополитически интереси. Съвременните войни, развитието на технологиите⁴⁰, дори електронните агресивни игри на погростащите представят мирогледа на съвременния християнин съвсем различен от учението на Христос за злото, греха и спасението на човека.

Думите на Господ Иисус Христос са категорични: „Моето царство не е от този свят“. Изправена пред реалността на войната, Църквата не толкова приема по-малкото зло, колкото проявява своята сотириологично-икономийна природа и снизхожда към човешките немощи, тъй като гражданите на държавата са и членове на Църквата. Затова по време на междуособна война литургичната общност се моли за прекратяването на войната, която е плод на човешките страсти, властолюбието и корistolюбието. Молитвите, произнасяни (в случай на война) по време на великата ектения и сугуба ектенията на светата Литургия, са показателни какво е отношението на

³⁹ Вж. статията на Стоевски, Гроздан. Богословски възгледи за войната и военната служба. В: <https://www.evangelisko.info/bogoslovski-vazgledi-za-voynata-i-voennata-sluzhba/>. Авторът представя три модификации на християнския възглед за войната: пацифизъм, оправдателна война и превантивна война. Това вероятно е протестантската богословска гледна точка, но не е църковната гледна точка за християнското отношение към войната.

⁴⁰ Развитието на технологиите е естествен процес. Те, разбира се, имат много позитивни страни. Проблематични са начинът, целите и средствата, които могат да ги превърнат в унищожителни оръжия.

християните към войната и борбата им за духовно противостоеене на злото: „за да спре (Господ) междуособната война, да обърне сърцата на непримирителните люде от кръвопролитните им желаня към братолюбие и омиротворяване ... за да изкорени всичката завист, гняв, братоненавист и всички останали страсти, които се намират в нас, от които произлизат всичките крамоли, раздори и кръвопролития“⁴¹.

Църквата е есхатологична общност. Новият завет и светоотеческите текстове предават учението на Христос не за оправдателна или свещена война, а за духовна. Достоевски, който основателно е наричан „петият евангелист“, също предава тези истини, но в литературна форма. В поемата си „Великият инквизитор“ от *Братя Карамазови* той описва именно това „преформатиране“ на учението на Христос от съвременния човек, който иска хляб земен вместо „небесен хляб“.⁴² Учението на Христос за духовната борба е заменено от „меча на кесаря“, който Христос отхвърля.⁴³ Великият инквизитор пророкува, че народът ще иска да разпъне отново Христос, защото не търпи Неговото учение за любовта и свободата, затова „ще низвергнат храмовете и ще залейат с кръв земята“⁴⁴. Част от „поправянето на подвига на Христос“⁴⁵, за което говори Великият инквизитор, е подмяната на мировгледа на човека, замяната на духовната борба с война един против друг, на подмяната живота в Христос сега и винаги и во веки веков с живота само тук и сега.

Съществува реалната опасност Христовият мир да се идеализира и превърне в пожелателен, а християнството да остане есхатологично само в Евангелието, докато в реалния живот да продължи да се акцентира върху надпреварата във въоръжаването, оправдаването на всякакви войни, битки за власт, икономически и геополитически приоритети и интереси.

В същността си Евангелието на Христос е сотириологично и есхатологично. Има значение спасението на всеки човек и живота му с Христос не само тук и сега, но и в бъдещия век. Всеки член на Христовото тяло има възможността да направи своя избор за своя живот, за своето отношение към Бога, човека до себе си, мира или войната.

Смъртта и злото присъстват в света, но християните не бива да ги предизвикват, защото те са несъвместими с Христос, с Неговото учение и с есхатологичната перспектива на Църквата. В нея християните се освещават, осветяват и вкусят от живота и сладостта на славата Божия в бъдещия век. Войната, злото и всички последици, свързани с тях, отдалечават човека от Бога, от общуването с Него. Те предполагат начин на живот тук и сега, противоположен на този, който Църквата предлага, заради

⁴¹ Служебник, с. 310.

⁴² Достоевски, Фьодор. 2003. *Братя Карамазови*. София: Захарий Стоянов, с. 306.

⁴³ Там, с. 311-312.

⁴⁴ Там, с. 310.

⁴⁵ Там, с. 314.

който Христос умря и възкръсна, несъвместим с Царството на славата в бъдещия век.⁴⁶

Позицията на Църквата, основана на библейските и светоотеческите текстове, следва да изразява неприемане на войната, защото животът на вярващите е живот в Христос. Той е славословие на Бога и общение с Него сега и винаги и през всички векове. „Когато пък *дойдеш праведно да съдиш* вселената, благоволи и аз да посрещна на облаците Тебе, моя Създател, с всички Твои светии, *та безкрайно да Те славословя и възпявам* с безначалния Твой Отец и с пресветия и благия и животворящия Твой Дух, сега и винаги и во веки веков! Амин“⁴⁷.

⁴⁶ В своята беседа върху 2 Тим. 9:3 св. Йоан Златоуст пише: „... никой от човеците, които оскверняват себе си със скверни дела, не може да види Слънцето на правдата. Отрезви се пък и макар и малко, излез от тази бездна, от светската пропаст, ако искаш да видиш Слънцето, ако искаш да се удостоиш с Неговото пришествие. Ако ти се удостоиш с Неговото пришествие сега, ще гледаш с голямо дръзнновение на Него тогава.“ Migne, J. 1862, Patrologiae Cursus completus Series Graeca Tomus LXII. S. Joannes Chrysostomus. Homiliae in Epistolam secundam ad Timotheum, p. 654.

⁴⁷ Молитвеник. Трета молитва преди свето Причастие, София: Синодално издателство, 1991, с. 256.



Архимандрит Кирил (Ховорун) е преподавател в Академията „Свети Игнатий“ и в Богословската академия в Стокхолм, Швеция. Научен сътрудник на Колумбийския университет в САЩ. Завършил е богословие в Киевската духовна академия и в Атинския университет, защитава докторска дисертация по философия в Дъръм, Великобритания. През 2007 г. приема монашеско пострижение. От 2008 до 2009 г. е председател на Отдела за външноцърковни отношения на Украинската православна църква – Московска патриаршия, а в периода 2009–2012 г. е заместник-председател на Комитета по образование на Руската православна църква. Автор на монографията *Воля, действие и свобода. Христологичните спорове през VII век* (Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden-Boston: Brill, 2008), както и на множество статии и изследвания в областта на богословието.

Текстът е написан въз основа на доклад на уебинара, организиран от работната група за Централна и Източна Европа на Евангелската лутеранска църква на Финландия на 2 юни 2023 г. и публикуван на сайта: <https://noek.info/>

Текстът е написан въз основа на доклад на уебинара, организиран от работната група за Централна и Източна Европа на Евангелската лутеранска църква на Финландия на 2 юни 2023 г. и публикуван на сайта: <https://noek.info/>

Архим. Кирил Ховорун

ДА НЕ СЪЗДАВАМЕ „ПОТЬОМКИНСКО СЕЛО“ НА ИКУМЕНИЗМА И МИРОТВОРСТВОТО

Напоследък забелязвам тенденцията, че в глобалните дебати въпросът за мира в Украйна в контекста на продължаващата война придобива все по-голяма важност и става дори по-важен от разговора за самата война. Намирам това за окуражителна тенденция. Всеки в Украйна иска мир. А това означава, че когато говориш на украинците за мир, проповядваш на вече посветени хора.

Могат обаче да се забележат два типа говорене за мира. Единият е стъпил здраво върху ясно разбиране за причините и характера на тази война. Разбира се, би било прекалено да се твърди, че някой разбира защо Путин въобще започна тази война. Това вероятно не разбира и самият Путин, ако можеше да бъде запитан за истинските си мотиви да я започне. Пълното разбиране на причините за тази война все още предстои. И все пак хора и организации,

които истински се вълнуват от мира в Украйна, се стремят, доколкото могат, да разберат какво се крие зад тази война. И когато описват войната, те се стремят да избягват евфемизмите и директно да посочват както жертвите, така и извършителите. Въз основа на разбирането си за това как започна войната, те се опитват да си представят и как тя трябва да завърши. Те съзнават, че 24 февруари 2022 г. стана възможен, защото се провалиха мирните инициативи след февруари 2014 г. А тези инициативи се провалиха не само защото така искаше Русия, но и защото някои от тези инициативи бяха наивни и нереалистични. В някои от случаите те се опитваха да постигнат мир за сметка на жертвата, а не на извършителя, което само насърчаваше последния. Миротворците от тази категория се поучават от предишните си грешки и в повечето случаи се стремят да не ги повтарят.

Другият вид миротворци повтарят своите грешки, съзнателно или несъзнателно. Вторите сред тях са неизлечимо наивни, а първите всъщност, изглежда, не се интересуват истински от мира. Интересува ги как миротворството може да бъде полезно за техните институции или техния дневен ред. Вземете например Си Дзинпин и Ноам Чомски. Трудно може да си представим хора, които споделят по-противоположни политически и етични принципи. Ала те са единни в начина, по който гледат на мира за Украйна. Тяхната формула за мир предполага, от една страна, съхраняването на Русия като глобален играч, дори и това да означава тя да запази способността си сравнително скоро да започне друга война, а от друга страна, тази формула предполага отслабването на глобалната роля на Запада, особено на САЩ. Те настояват, че са загрижени за живота на украинците, ала ние в Украйна се опасяваме, че в дългосрочна перспектива тази загриженост ще струва живота на много повече украинци или хора от други народи.

Съществуват и професионални миротворци. Много от тях са обвързани с църковни или междуцърковни институции. Често те се радват да бъдат в центъра на миротворческия процес повече, отколкото същински да настояват за постигането на устойчив мир. Понякога те поощряват мира, без истински да се замислят за последиците от тези свои усилия. Забравят за основния принцип, който знае всеки лекар: преди да започнеш каквото и да било лечение, трябва да си уверен, че няма да нанесеш вреда. Някои от тях се държат като политици популисти. Всъщност те са популисти миротворци. Или, ако се възползвам от гумите на Дитрих Бонхьофер, те преследват постигането на евтин мир.

И за съжаление, Световният съвет на църквите, организация, която би трябвало да бъде защитник на мира по самата си природа, до този момент показва, че принадлежи повече към втория, отколкото към първия тип миротворци.

След Генералната асамблея на организацията в Карлсруе през септември 2022 г. имах възможността да обясня как тази организация пропусна възможността да помогне на Руската православна църква да промени начина си на мислене към войната (по пътя на *метаноята*). Вместо това ССЦ допусна да

бъде употребен от руснаците за целите на тяхната пропаганда – в името на диалога и миротворството, разбира се. Позволете ми да се върна накратко към няколко мисли, които изложих в текста, публикуван през октомври 2022 г.

Настоящата война започна през февруари 2014 г., когато Русия анексира Крим и започна прокси война в Донбас. ССЦ реагира със закъснение, като изпрати своя делегация в Украйна едва през март 2015 г., повече от година по-късно. Делегацията публикува изявление, в което се казваше, че войната се води заради „конкуриращи се национализми“. По този начин изявлението намекваше, че „украинският национализъм“ е основната причина, провокирала руската агресия.

Седем години по-късно руската пропаганда издигна „украинския национализъм“ до „украински неонацизъм“, представен като основен повод за началото на пълномащабната война. Изявлението на ССЦ улесни раздухването на това твърдение. Без съмнение, не таква беше намерението на делегацията, но нейното посещение в Украйна беше използвано от Руската православна църква за популяризирането на послания, които тя искаше да проектира глобално чрез платформата на ССЦ. Важно е да се отбележи, че изявлението постави двете страни в „конflikта“ на равна нога – и това постави началото на една опасна традиция, която в известен смисъл продължава и до наши дни.

Малко след ескалацията на войната през февруари 2022 г., в отговор на молбата на първата дама на Украйна ССЦ да бъде „морален и активен съюзник“ на Украйна, действащият генерален секретар на организацията о. Йоан Саука, до когото лично беше отправено нейното послание, публикува свое писмо, адресирано до президента Зеленски и президента Путин. В това писмо той продължи да следва традицията Русия и Украйна да бъдат поставяни наравно. Този и други сигнали, излъчвани от ССЦ, не бяха от полза за украинците и другите хора по света, които се солидаризираха с тях. Те очакваха с нетърпение предстоящата 11-а генерална асамблея на ССЦ в Карлсруе с надеждата тя да успее да изпрати по-ясно послание за войната.

Войната в Украйна беше централна тема на обсъжданията както на официалните срещи на Генералната асамблея, така и в нейните кулоари. Украинците получиха възможността да изкажат своите тревоги. В Карлсруе разговорите по тази тема бяха най-активни по проекта за изявление, озаглавено „Войната в Украйна, мирът и справедливостта в европейския регион“. Текстът на това изявление се оказа по-добър, отколкото мнозина, сред които и аз самият, очаквахме. В същото време изявлението в много отношения продължи да разглежда Украйна и Русия наравно. В съответствие с опасната традиция на предходните изявления на ССЦ за Украйна, то призова „всички страни в конфликта да зачитат принципите на международното хуманитарно право, особено по отношение на защитата на гражданите и на гражданската инфраструктура, както и да спазват хуманно отношение към военнопленниците“. ССЦ също повтори своя призив за „незабавно прекратяване на огъня, за спиране на смъртта и разрушенията, за диалог и преговори

за постигането на устойчив мир”. В изявлението не се уточняваше към кого е адресиран този призив.

След Генералната асамблея официална делегация на ССЦ, водена от о. Йоан Саука, посети Москва и проведе среща там с патриарх Кирил. Представителите на ССЦ повярваха, че са постигнали пробив в разговорите с руския патриарх. Официалният уебсайт на ССЦ като водеща новина публикува съобщение с тържествен тон: „Негово Светейшество патриарх Кирил и изпълняващият длъжността генерален секретар на ССЦ проведеха среща в Москва и постигнаха съгласие, че войната не може да бъде свещена”. Не смятам, че имаше голям повод за празнуване, защото, на първо място, патриархът никога не е заявявал, че една война може да бъде свещена. И на второ място, защото той никога не е наричал войната в Украйна „война”: според руската пропаганда това е „специална операция”. Осъждайки войната, патриархът по подрабване изключваше руската „специална операция” в Украйна от тази категория. И на трето място, той беше нарекъл тази война „метафизична”, което не е същото като свещена.

В изявлението, предварително съгласувано между делегацията на ССЦ и домакините от Москва, патриархът, макар и принципно да осъжда войните, изрично прави изключение по отношение на руската „специална операция” в Украйна. Той обяснява, че тя се поддържа от „политическия контекст”, а църквите „не би трябвало да наливат масло в огъня”. Един доброжелателен западен икуменист би разчел това послание по следния начин: войната е започната от Кремъл, а Руската православна църква се опитва да се въздържа от оказване на подкрепа за нея. Докато патриархът имаше предвид точно обратното: войната се е случила само защото западните политици са пожелали това, а глобалното християнство не трябва да се солидаризира с исканията, които тези политици налагат на Русия. И за съжаление, мнозина от световната икуменическа общност, особено от Глобалния юг, биха се съгласили с един такъв прочит на събитията. По този начин патриархът направи опит посланието му да бъде чуто тъкмо от тях. Той се възползва от платформата на ССЦ (интернет страницата на ССЦ) и нейния авторитет, за да се обърне от икуменическия *urbi* (Женева) към икуменическия *orbi*. И така той успя да предаде основното послание на кремълската пропаганда: че това е война на Запада срещу невинна Русия; Западът трябва да престане да наказва Русия посредством санкциите, а църквите по света трябва да се застъпят за това.

По този начин ССЦ отново се остави да бъде инструментализиран от руската пропаганда. Въпреки искреното си намерение да сложи край на войната Съветът продължава против волята си да допринася за нейното раздухване, като предлага платформата си за тази пропаганда. Подобна безпомощност косвено легитимира режима на Путин, легитимирайки неговият основен легитиматор, Руската православна църква. Същото наблюдавахме през 2015 г., продължаваме да го наблюдаваме и днес. Уроците остават ненаучени.

Изглежда, че урокът не е бил научен и от новото ръководство на ССЦ, избрано на Генералната асамблея в Карлсруе. То продължава да прави същите грешки. Това стана видимо по време на посещенията на новия генерален секретар на ССЦ Джери Пилей и водната от него делегация в Киев и Москва през май 2023 г.

Посещението на делегацията на ССЦ в Украйна стана възможно благодарение на Украинската православна църква, съхранила своите неявни отношения с Московската патриаршия. Делегацията на ССЦ не само се среща с лидерите на УПЦ–МП веднага след пристигането си в Киев, но и според съобщенията е приела тази църква да покрие значителна част от разходите за визитата. Този факт веднага поставя под съмнение безпристрастността на делегацията на ССЦ, както и обективността на нейните оценки.

УПЦ–МП даде своя щедър принос за реализацията на това посещение, ведно не от искрена привързаност към икуменизма. Тя изпрати в Карлсруе незначителна делегация от миряни, чиято единствената задача беше да говорят колкото се може повече за предполагаемите „гонения“, на които била подложена тази църква в Украйна. Същата причина стоеше и зад поканата делегацията на ССЦ да посети Киев. Предстоятелят на тази църква митр. Онуфрий отказа лично да се срещне с делегацията. За него опасността от „вероотстъпничество“ поради срещата с хора, възприемани от него като недостойни „еретици“, беше по-голяма дори от възможността лично да ги убеди в „гоненията“. Затова и повери тази задача на главния секретар на църквата, Борисполски и Броварски митр. Антоний.

Когато делегацията на ССЦ се среща с Всеукраинския съвет на църквите и религиозните организации, тя чу различно послание. Лутеранският епископ Вячеслав Хорпинчук, който по това време председателстваше Съвета, подчерта от името на неговите членове: „Свободата на религията се защита в Украйна и религиозни гонения не се наблюдават дори по време на война. Ала това, на което са подложени вярващите в окупираните от Русия украински територии... остава изключително тревожно. Терорът над цивилното население, особено на религиозните водачи, е обичайна тактика за сплашване и налагане на подчинение, практикувана от руските окупационни власти. Надяваме се гласът на ССЦ да бъде чул по света в защита на вярващите, които всекидневно страдат от присъствието на руските окупатори на украинска земя“.

Противно на желанието на украинския лутерански епископ, колективният глас на украинските църкви и другите религиозни общности не беше нито чул, нито зачетен от делегацията на ССЦ. В нейното съобщение за срещата се говори само за „загрижеността относно религиозните свободи и права в контекста на правителствените мерки за отстраняването на институциите и монашеската общност на УПЦ от Лаврата“. В същото време нито едно от изявленията на ССЦ не казва и дума за многобройните нарушения на религиозната свобода в окупираните територии или в Русия. Не може да не се допусне, че такова очевидно пристрастие в прессъобщение на ССЦ се дължи

на щедрия принос на УПЦ–МП към организацията на това посещение. Това пристрастие беше приветствано от патриарх Кирил по време на срещата му с делегацията на ССЦ на 17 май 2023 г.

Подобни двойни стандарти по-рано бяха осъдени на специално съвещание на Съвета за сигурност на ООН. През януари 2023 г. Русия свика специално заседание за обсъждането на предполагаемите „гонения“, на които била подложена Московската патриаршия в Украйна – любима тема на руската пропаганда, потвърждавана с ентузиазъм от УПЦ–МП. На това заседание по-голямата част от членовете на Съвета за сигурност отхвърлиха руските твърдения. Тяхната позиция беше обобщена от френския посланик в ООН Никола дьо Ривьер. По неговите думи руската инициатива е „поредният пример за циничната дезинформационна стратегия на Руската федерация, а именно да настоява, че защитава „религиозната свобода“, докато в същото време открито се противопоставя на спирането на огъня, което води до продължаване на страданията на гражданите“. Той добави: „От началото на агресията срещу Украйна Руската федерация продължава да извършва сериозни нарушения на правата на човека, сред които принудително разселване, сексуално насилие, лишаване от право на свободно изповядване на религията и престъпления срещу деца“.

Както беше посочено, няма и намек за нито едно от тези нарушения в съобщенията за пресата, оповестени от делегацията на ССЦ след нейните срещи в Москва, нито в интервюто, дадено от генералния секретар след неговото завръщане в Женева. А тези срещи, между другото, се случиха точно в дните, когато киевчани бяха подложени на най-масираните руски ракетни атаки от началото на войната. Излишно е да казвам, че този факт не беше споменат нигде, където и да било, въпреки че делегацията току-що беше напуснала Киев.

Вместо това официалната информация за посещението, публикувана на сайта на ССЦ, съдържа предпазливи хвалебствия за председателя на Руската православна църква. Не открих нито едно противоречие между съобщенията за срещата, оповестени от ССЦ и от РПЦ. В своето интервю след посещението Джери Пилей заяви, че в отразяването на посещението от Москва отсъстват отговорите на делегацията на ССЦ на казаното от патриарха. Ала той не спомена за каквито и да било противоречия в съобщенията. Нещо повече, той предпочете да не разкрива какви конкретни опасения имат той и колегите му, макар да заяви, че има такива опасения. Единствените тревоги, които той посочи ясно, бяха опасенията от национализма. Ала когато бъде споменат национализмът в контекста на руско-украинските отношения, „обичайният заподозрян“ е Украйна, а не Русия. Путин и руската пропаганда настояват, че са против национализма. И по техните думи Русия е започнала войната, за да възпре украинския национализъм. Вместо това те прокарат нова форма на империализъм.

Така генералният секретар пропуска да забележи слона в стаята – руския империализъм и неокolonизъм. Руските църковни говорители дори не

се опитват да скрият този слон. Така например влиятелният руски йерарх и един от водещите идеолози на „руския свят”, Псковският митрополит Тихон Шевкунов, признава в прав текст в едно свое интервю, че „Единственото, което руският народ може да изгради, е империя”. Според мен гумите на Джери Пилей за „национализма” връщат ССЦ към злополучното изявление от 2015 г. за конкуриращите се национализми. Така Русия и Украйна отново са поставяни наравно, а жертвата и извършителят са обвинявани за едно и също нещо. Това води до затварянето на един порочен кръг от лоши аргументи, който помага повече на извършителя, отколкото на жертвата.

Предстоятелят на РПЦ беше много по-внимателен и конкретен по време на срещата с генералния секретар и неговите спътници, когато излагаше своите опасения и обвинения. За разлика от делегацията на ССЦ, патриархът владееше и контролираше наратива около срещата. Най-важното, което същински го интересуваше и което внимателно беше записано в руските съобщения, беше въпросът за санкциите. Според тълкуването на патриарха „след 11-а генерална асамблея на Световния съвет на църквите... президентът на Украйна наложи персонални санкции на трима членове на делегацията на Руската православна църква само заради участието им в неформално обсъждане на украинския проблем”.

Един от санкционирания беше Леонид Горбачов, който след Генералната асамблея беше лишен от свещенически сан от Александрийската патриаршия заради нарушаване на нейното единство в Африка. На срещата в Карлсруе публичната реторика на Леонид беше изпълнена с омраза към украинците, а след срещата в Карлсруе стана още по-войнолюбива и изпълнена с омраза. Той стигна дотам да предложи Украйна да бъде бомбардирана с ядрено оръжие. В своя скорошна публикация руският вестник *Новая газета* го сравни с небезизвестния лидер на групата „Вагнер” Евгений Пригожин и с главния руски пропагандист Владимир Соловьев. Защото Горбачов използва същия език на омразата и изказва същите пожелания – Украйна да бъде заличена. И той действително е най-шумният църковен говорител на руската пропаганда в нейната най-радикална форма. Така че той стана обект на украинските санкции не заради своето „участие в неформално обсъждане на украинския проблем”, а заради изпълнената си с омраза публична реторика. Но делегацията на ССЦ не показа да се интересува от подобни нюанси.

Според руското съобщение генералният секретар на ССЦ се е съгласил с тълкуването, предложено от Московския патриарх, като му е казал: „Вие споменахте асамблеята в Карлсруе, а сега ние разбираме, че нашите изявления и действия могат да имат определени последици, особено от страна на президента на Украйна”. Ако гумите на Джери Пилей са представени коректно и той не е възразил за начина, по който неговите думи са били предадени от Московската патриаршия, тогава това би било обидно за президента на Украйна и за народа, представляван от него.

Доколкото съм информиран, преди да посети Киев, делегацията на ССЦ се е обърнала към администрацията на президента с искане за среща с първата дама. Фактът, че искането им не е било удовлетворено, със задна дата може да бъде обяснен с обидните изказвания, направени в Москва. А даденият по-рано злополучен отговор на отец Саука на писмото на първата дама вероятно също е изиграло своята роля за хладната реакция на украинския президент към инициативите на ССЦ.

За да засили това впечатление, патриархът награди с престижен орден руския представител в ССЦ о. Михаил Гундяев точно по време на срещата с делегацията на ССЦ. Отец Михаил беше санкциониран от украинското правителство заедно с Леонид Горбачов. ССЦ явно не изпитва притеснения, че човек, поставен под санкции, е честван по толкова провокативен начин в присъствието на генералния секретар, както и не се притеснява, че той продължава да работи в администрацията на ССЦ в Женева.

Друг момент, върху който патриархът акцентира в обръщението си към делегацията на ССЦ, беше свързан с „хуманитарната помощ“ за украинците на руска територия, както и в украинските територии, окупирани от Русия. Той подчерта ролята на Руската църква, но отбеляза също така и приноса на ССЦ и неговите хуманитарни агенции. По-специално той спомена с благодарност посещението на директора за международни въпроси на ССЦ през май 2022 г. в центровете за разселени украинци в Ростовска област на Русия, както и посещението на действащия генерален секретар на ССЦ по това време о. Йоан Саука в хуманитарния център на Руската църква в Москва. Доколкото съм информиран, делегацията на ССЦ е пожелала да посети не само центровете за украинци, предложени от руска страна, но и тези, посочени от омбудсмана в Украйна. Ала тяхното искане не е било удовлетворено и те са видели само това, което руснаците са искали да им покажат. Делегацията не е била допусната до украинските военнопленници и до депортираните украинци, задържани против волята си. Те не са получили разрешение да посетят и украински деца, чиято депортация е квалифицирана от Международния наказателен съд като „военно престъпление на незаконно депортиране на население (деца) и незаконно преместване на население (деца) от окупирани райони на Украйна към Руската федерация във вреда на украинските деца“. Представителите на ССЦ са били наясно, че Руската църква ще им покаже хуманитарни „потъомкински села“. И въпреки това са предпочели да продължат да участват в този фарс в името на диалога и миротворството. А този фарс беше организиран от руснаците, за да прикрие техните престъпления. Това ми напомни за видяното от мен по време на визитата ми в Аушвиц. В местния музей част от експозицията е посветена на инспекциите в лагера от международни организации. Разбира се, те са имали възможност да видят само фасадата. Вероятно са погодзирали, че зад нея се крие нещо по-страшно. И все пак са участвали в прикриването на нацистките зверства.

В заключение бих искал да кажа нещо позитивно за инициативите на делегацията на ССЦ, прокарани от тях при срещите им с техните събеседници

както в Киев, така и в Москва. Наистина високо оценявам желанието на ССЦ да събере на една маса двете украински православни църкви, които все още взаимно не се признават. Това е отлична идея. Съветът има богат опит и различни инструменти, които могат да направят такива разговори възможни. От интервю на Джери Пилей стигнах до заключението, че това е било основната причина за посещението на делегацията на ССЦ. И е възможно това да е причината те да преглътнат всички обиди от страна на Москва.

Ала ССЦ реши на тази маса да привлече и Руската православна църква. В продължение на много години съм наблюдавал отношението на Московската патриаршия към възможността за диалог между различните течения в украинското православие. Това отношение никога не е било ни най-малко конструктивно. РПЦ винаги е правила всичко възможно и невъзможно, за да торпилира подобни диалози и така да ги превърне в имитация. С такива опити е свързана и моята лична история. През лятото на 2009 г. иницирах диалог между Московската и Киевската патриаршия в Украйна и само дни по-късно бях освободен от Москва от длъжността ми на ръководител на Отдела за външни църковни връзки на УПЦ-МП.

Разбирам, че и трите страни в този потенциален разговор – автокефалната Православна църква на Украйна, Украинската православна църква към Московската патриаршия и Московската патриаршия, принципно са съгласни да седнат на една маса. Ала човек не трябва да бъде наивен и да мисли, че Москва е приела предложението, за да улесни диалога. Нейната цел е да контролира този диалог, за да направи невъзможно постигането на истинско помирение. Мисля, че патриарх Кирил показва това недвусмислено, когато предложи своята интерпретация на църковната ситуация в Украйна.

Ако ССЦ иска неговият план да проработи, на тази кръгла маса трябва да бъдат поканени да присъстват единствено представителите на двете украински църкви. В такъв случай ССЦ до известна степен може да успее да възстанови своята репутация. Ако обаче покани на тази маса и Руската църква, ще покаже, че не разбира и не иска да разбере истинското положение и че за него процесът на миротворство е по-важен от постигането на същински резултати. Една такава кръгла маса би се превърнала във фарс, просто в поредното „потьомкинско село“ на икуменизма и миротворството.

Превод от английски: Момчил Методиев



Доц. Венцислав Каравълчев е роден в Бургас, през 1992 г. завършва Богословския факултет на Софийския университет. Специализира в областта на богословието и историята в университетите в Женева, Грегориана в Рим и в Атина (PhD). Изучава ислям и християно-мюсюлманските отношения в Бирмингамския университет (PgD и MPhil). В периода 2003–2007 г. преподава в Батумската семинария в Грузия.

През 2008–2011 г. работи в Киев към Института за богословски изследвания „Св. Андрей Първозвани“. В периода 2017–2019 г. е директор на фондацията на българския манастир на Атон „Наследство на Зографската света обител“. През 2016 г. защитава докторат в Богословския факултет на Софийския университет. От същата година става преподавател по църковна археология и църковна история във факултета. Ръководител е на магистърска програма „Християнско поклонничество“.

Венцислав Каравълчев

ЖИТИЕТО НА СВ. ИРИНА И НЕЙНОТО ВЪЗКРЕСЕНИЕ В МЕСЕМВРИЯ – СВИДЕТЕЛСТВО ЗА РАННАТА ИСТОРИЯ НА ЦЪРКВАТА ПО НАШИТЕ ЗЕМИ

Света великомъченица Ирина е една от най-почитаните жени мъченици в Църквата. Наличието на над десет светици, които носят това име, често води до объркване и смесване на житията, което се случва дори при авторитетни автори и издания.¹ Съществуват много и различни версии за разпространението на житието на св. Ирина в Римската империя – за това как първоначално то е съставено на гръцки език и впоследствие е преведено на латински и сирийски. Житието е достигнало до нас в две форми, пространна и кратка – синаксарна, като и двете форми се раждат и разпространяват почти едновременно. Най-ранната пространна версия на житието, достигнала до нас, е от началото на VIII в.² Със сигурност можем да твърдим,

¹ Beatillo, A. *Historia della vita, morte, miracoli, e traslatione di Santa Irene da Tessalonica vergine, e martire, patrona della città di Lecce in terra d'Otranto, con le sue annotationi dichiaratorie*. Napoli, 1609; Janin, R. *Irene*. – In: *Bibliotheca Sanctorum*, t.7, GIUSTINIANI – LHUILIER. Roma: Istituto Giovanni. XXIII, 1966, col. 888 – 889;

² Датировката на всички най-ранни версии на житието може да бъде видяна на: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/16511/> Достъпн. 15.07.2023

че съществува и много по-ранно житие, което обаче е изгубено или на този етап не е достигнало до нас.³ Според А. Wirth най-ранният текст на житието трябва да бъде отнесен към V в. (470–500 г.). Според нас житие на светицата трябва да е съществувало и по-рано, през III–IV в., като свидетелство на църковно съзнание за нейния подвиг. Основание за това ни дава фактът, че късната му поява не може да обясни ранното изграждане на храм на светицата в Константинопол от император Константин Велики.⁴ Това според мнозина е първият християнски храм в Константинопол, изграден върху разрушено светилище на езическата богиня Афродита. При това огромен храм, който го издигането на „Св. София“ е не само най-големият и забележителен столичен храм, но и катедрален, в който се провеждат заседанията на Втория вселенски събор.⁵ Освен този ранен храм в Константинопол имаме поне още няколко църкви в града, посветени на св. Ирина.⁶ Забележителният гръцки остров Санторини също носи името на св. Ирина и въпреки че това име е дадено от венецианците едва през 1153 г., то се дължи на незапазена до днес раннохристиянска църква, посветена на светицата в Периса. Именно поради многобройните ранни свидетелства за почит към св. Ирина не можем да приемем хипотезата на някои изследователи, че житието на светицата има легендарен характер, нито аргумента, че самото име Ирина става популярно в Източната римска империя след VIII–IX в.⁷ Можем само да приемем донякъде основателните доводи на критиците за интерполации в него, тъй като житието изобилства от чудеса, поради които за съвременния човек то изглежда по-скоро фантастично, отколкото реалност.

Според интерпретацията, която се прави от различните изследователи, житието на светицата и чудесата, свързани с нея, се отнасят към I в. сл. Хр.,⁸ но има и такива, които го отнасят към IV в. сл. Хр.⁹ Различното тълкуване идва от асоциирането на две от главните действащи лица с определени известни исторически личности от епохата, а именно владетеля Лициний с император Лициний (308–324 г.) и мъчителя на светицата Сапор – с персийския цар Шапур II (309–379 г.). И двете интерпретации имат своите аргументи за и против, но струва ни се, че основанията за това, че св. Ирина е живяла през I век, са по-убедителни. Император Лициний е лишен от власт от император

³ Wirth, A. Danae in christlichen Legenden. Wien, 1892, p. 160; Вж. също: Burchard, C Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 8). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965, pp. 134 – 137; Philonenko. M. Joseph et Aseneth. Leiden: Brill, 1968, pp. 110 – 117.

⁴ Theophanis, Chronographia. PG 108, col. 105 – 106; Socratis, Historia Ecclesiastica II, 16, PG 67, col. 217 – 218.

⁵ George, W. The Church of Saint Eirene at Constantinople. Oxford: Oxford University Press, 1913; Van Millingen, A. Byzantine Churches in Constantinople Their History and Architecture. London, 1912, pp. 84 – 105. Указания за провеждането на Втория вселенски събор в храма на св. Ирина имаме в житието на св. Стефан Нови: Auzéry, M.- F., La Vie d' Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 3. Aldershot, 1997, sect. 44.

⁶ Van Millingen, A. Byzantine Churches..., p. 85, note.

⁷ Kazdan, A. Irene. – In: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. II, New York – Oxford, 1991, p. 1008; Wirth, A. Danae..., pp. 16 – 22; A biographical dictionary of the saints. With a general introduction on hagiology (ed. F. Holweck). London, 1924, p. 508.

⁸ Delehaye, H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Bruxelles. 1902, col. 653 – 657; Wirth, A. Danae..., pp. 116 – 148.

⁹ Codex Ω. II. 11. (M. 524).

Константин Велики през 324 г. Краят на управлението на Лициний е белязан с жестоки гонения против християните, а не с негово обръщане към Христа. Императорът има син, Лициний II, а не дъщеря. Шапур II е роден през 309 г. и по времето на управлението на Лициний е все още дете. По-късно той ще проведе успешни войни срещу арабите, римляните и др., ще даде началото на златен век на Персия, но това се случва след 337 г. От друга страна, в житието на св. Ирина едно от основните действащи лица е св. апостол Тимотей, за когото изрично е казано, че е ученик и спътник на св. ап. Павел (о του Παύλου μαθητής Τιμόθεος).¹⁰

Важно е да отбележим, че както по отношение на главните действащи лица, така и по отношение на топонимите, почти няма разлики в различните версии на житието. Основните действащи лица са Лициний, баща на св. Ирина и владетел на град Мегедон, в някои от версиите е дадена и майката на светицата, която също се казва Лициния; владетелят на съседния на Мегедон град Седекия или Зедекия и неговият син Север (Савор, Севех), св. ап. Тимотей, който кръщава светицата и който впоследствие е викан многократно от св. Ирина, за да кръщава повярвалия около нея народ. Освен това се споменават също владетелят на град Калиник (Калипол, Галипол) Нумериан, родственик на Седекия, и Савех. Както и епархът на Калипол Вура (Ваводан), който изпраща светицата в град Констант. Друго важно за нас име от житието е това на Саворий, управител на град Месемврия (дн. Несебър). В различните редакции на житието е поставен специален акцент върху Месемврия, където става най-голямото чудо в живота на светицата – нейната мъченическа смърт, последвана от чудесно възкресяване от Господа. Публичното убийство на светицата, на което стават свидетели мнозина, и възкресението ѝ, последвано от нейното явяване отново пред жителите и управителя на града, кара мнозина да се обърнат към Христа.¹¹ Със съжаление трябва да отбележим, че независимо от широко разпространената почит към светицата и факта, че животът ѝ е свързан с един от най-известните съвременни български черноморски градове, житието не е било обект на специално изследване в българската наука. Съществуват само откъслечни проучвания, позовавания и опити за паралели от живота на светицата с други жития от епохата.¹²

Най-старото достигнало до нас житие е съставено преди 737 г. от Йоан Стилист¹³. Житието е написано върху старосирийско евангелие от IV в. Палимпсестът е открит и публикуван през 1900 г. от А. Lewis.¹⁴ Наративът на житието, което публикува Lewis, следва приблизително житийната

¹⁰ Delehayе, H. Synaxarium..., col. 654.

¹¹ Acta sanctorum, Maii, t. II, Paris – Rome, 1866, p. 5; Bibliotheca Hagiographica Graeca (ed. F. Halkin), t.II, Bruxelles, 1957, pp. 42 – 43; Delehayе, H. Synaxarium..., col. 653 – 657; A dictionary of saintly women (ed. A. Dunbar). Vol. I, London, 1904, p. 407.

¹² Вж. например: Kateusz, A. Mary and Early Christian Women. Hidden leadership. London, 2019, pp. 49 – 65; Guglielmetti, R. Le vite latine inedite di santa Irene. Studio e edizione critica. – Filologia mediolatina, XVIII, 2011, pp. 159 – 279; Wirth, A. Danae..., pp. 16 – 22.

¹³ John the Stylite of Mār Z'urā at Sarug (†337), повече за него: Christian – Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 1 (600–900) (eds. D. Thomas; B. Roggema). Leiden – Boston: Brill.2009, pp. 314–315.

¹⁴ Lewis, A. Select narratives of Holy women from the Syro-Antiochene or Sinai palimpsest. London, 1900.

история, компилирана старателно, макар и много по-късно от св. Димитрий Ростовски.¹⁵ Правим това пояснение, защото житието, съставено от св. Димитрий, е възможно най-достъпното, пълно и достоверно житие за българския читател, който би желал да се запознае подробно с него. За нуждите на настоящото изследване ние използваме основно пространното житие, съставено от св. Йоан Стилит и публикувано от Lewis¹⁶, като го консултираме с гръцкия текст, публикуван от Wirth.¹⁷ Любопитен факт е, че R. Janin, дали поради непознаване на житието, написано от Йоан Стилит, или поради други съображения, не го споменава въобще в своята енциклопедична статия по въпроса за св. Ирина.¹⁸ За него най-старото и най-автентично житие на светицата се явява наративът в *Menologium Basilii II*.¹⁹

Според всички версии на житието св. Ирина се ражда в град, наречен Мезедон (Магедон), в семейството на управителя или василевса на града Лициний.²⁰ В гръцкия вариант присъства и името на майката на св. Ирина, която също се нарича Лициния.²¹ Прави впечатление името на града, което кара изследователите да изказват различни хипотези за неговото местонахождение. Според Йоан Студит Мезедо е град някъде в източната част на Антиохия, в околностите на Егеса²², за св. Никодим Светогорец градът се е намирал в Персия.²³ O. Meinardus счита, че това е Magudus в Памфилия.²⁴ Сергей Спаски на базата на останалата топонимия в житието счита, че Мезидо е в Тракия.²⁵ Вероятно се има предвид днешният град Мармарис в Турция, старото тракийско име на който е Миздония.²⁶ R. Guglielmetti също счита, че под Мезидо трябва да се разбира или град в Тракия, или Хар Магедо в Галилея.²⁷ Според нея наличието на юдейското име на владетеля Седекия също говори повече за връзка с Палестина. Тя също прави връзка и с романа за Йосиф и Анесета, който вероятно е пренесен от Египет и редица изследователи виждат в него основа за житието на св. Ирина.²⁸ Боландистите като цяло се обединяват около тезата, че св. Ирина се ражда в Тракия и че целият житейски път на светицата е свързан със земите на Тракия и Мизия²⁹ независимо от факта, че в много версии на житието имаме посочен като неин мъчител персийски цар на име Саворий (Шабур).³⁰ В подкрепа на тракийската версия за град Мезидо можем само да

¹⁵ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского (репринт). Т. IX. Месяц май. Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004. с. 187–206.

¹⁶ Lewis, A. *Select narratives...*, pp. 94 – 148.

¹⁷ Wirth, A. *Danae...*, pp. 116 – 148.

¹⁸ Janin, R. *Irene...*, col. 437 – 440.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Lewis, A. *Select narratives...*, p. 94.

²¹ Wirth, A. *Danae...*, p. 116.

²² Lewis, A. *Select narratives...*, p. 94.

²³ Άγιος Νικόδημος Αγιορείτης. *Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού*, 2, 1868, Αθήνησι, σ. 130.

²⁴ Meinardus, O. *A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church*. – *Oriens Christianus*, 54, 1970, p. 193.

²⁵ Сергей (Спасский), Архиепископ. *Полный месяцеслов Востока*. Т. 2, ч. 2, Москва, 1876, с. 123.

²⁶ Guglielmetti, R. *Le vite latine...*, p. 164.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Guglielmetti, R. *Le vite latine...*, p.164. Вж. също: Philonenko. M. *Joseph et Aseneth...*, pp. 110 – 117.

²⁹ *Bibliotheca Hagiographica Graeca...*, p. 42. (952y; 953b).

³⁰ *Acta sanctorum...*, pp. 4 – 5.

посочим, че Херодот и Тукидид говорят за тракийските племена егони и мигдони и за областта Мигдония, която тракийският цар Ситалк си връща от царя на македоните Пердика.³¹ Има и втора Мигдония, която възниква на тракийска територия, която е съседна на Мигдонията в Македония. Тя се е намирала на брега на Мраморно море, в областта, която гърците наричат Перинт. През VI в. пр. Хр. гръцки колонисти от о. Самос създават на територията на местните траки в Перинт своя колония, която също наричат Мигдония. По-късно тя се превръща в Хераклея Тракийска, позната още като Перинтоска.

Както вече отбелязахме, ранните версии на житието сочат, че св. Ирина се ражда в началото на I век, но има и такива, които са по-късни редакции и те препращат към IV в. Там бащата на светицата Лициний всъщност е императорът на Изтока Лициний.³² Рожденото име на светицата е Пенелопе, но ангел Господен го променя на Ирина и тя с това ново име приема светото кръщение от св. ап. Тимотей.³³ Дейното участие на св. ап. Тимотей в живота на св. Ирина също може да бъде използвано като аргумент както в полза на това, че родното място на светицата е Тракия (Македония), така и Мала Азия, защото св. ап. Тимотей проповядва и на двете места. Ако тракийският произход на св. Ирина е верен, то тогава можем и приблизително да приемем, че е приела св. кръщение някъде между 50 и 58 г. след Христа. Това наше предположение е базирано на годините, в които св. ап. Тимотей пребивава на Балканите.³⁴ Когато достига шестгодишна възраст, тя е затворена в специално изградения за нея от родителите ѝ укрепен дворец извън града и предадена на Апелиан, който трябва да се грижи за нея и обучава, докато настъпи времето за нейната женитба.³⁵ В ранните жития Апелиан се явява таен християнин, светец на Църквата, който посява семето на вярата у св. Ирина³⁶, в някои по-късни той е представен като отрицателен герой, предател и мъчител на св. Ирина.³⁷ Подробно е описано изграждането на двореца за 9 месеца от няколко хиляди работници, като само килимарите са над 5000 души.³⁸ Тази част от житието действително препраща към житието на св. вмчца. Варвара, която по подобен начин е затворена от своя баща в укрепена кула.³⁹ След приемането на св. кръщение следва среща на Ирина с

³¹ Herodotus. A new and literal version (ed. transl. H. Cary). New York, 1859, VII: 123-124; Thucydides, History of Peloponnesian war. Book I and II. London, 1956, Book II, XCIX – C, pp. 450 – 453.

³² Codex Ω. II. 11. (M. 524). Ръкописът е датан от 12 в. Вж. по-подробно: *Analecta Bollandiana*, T. XXVIII, Bruxelles – Paris, 1909, p. 391; *Bibliotheca Hagiographica Graeca...*, p. 42. (953z).

³³ Lewis, A. *Select narratives...*, p. 100, 102.

³⁴ Malina, B. *Timothy: Paul's Closest Associate*. Minnesota, 2007; Вж. също: 1 Тим. 5:23; Рим.16:21; 1 Сол. 3: 1 – 2; Деян. 17:14; 20: 3 – 6;

³⁵ Lewis, A. *Select narratives...*, p. 94

³⁶ *Ibid.* 104.

³⁷ Janin, R. Irene. – In: *Bibliotheca Sanctorum...*, p. 889.

³⁸ Lewis, A. *Select narratives...*, p. 95.

³⁹ Вж. по-подробно: Караълчев, В. Св. Варвара Илиополска – по следите на едно предание. – *Християнство и култура*, 4 (71), 2012, с. 87 – 98; Вж. също: Viteau, J. *Passion des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897, p.89-99; cf. 101-105; списък на съхранените се горанни сведения за св. Варвара може да се намери в: *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (ed.F. Halkin), t.I, Bruxelles, 1957, p. 75 – 78; Също така сведения за част от тези жития и кодексите, в които са открити, могат да бъдат намерени в: *Analecta Bollandiana*, 1, 1882, p. 486, 501; 2, 1883, p.32; 5, 1886, p.340, 343; 6, 1887, p.170,172; 8, 1889, p.135,198; 11, 1892, p.225, 250, 323; 14, 1895, p. 19, 255; 16,1897, p.303; 17,1898, p. 92, 117; 19,1900, p.86, 89, 94, 103, 105; 20, 1901, p. 46, 58, 206, 391,420;

нейните родители. Майка ѝ почти веднага се обръща към Христа, но баща ѝ Лициний, след първоначалния интерес към вярата на гъщеря си, скоро изпада в умопомрачителен гняв. В своя гняв той заповядва св. Ирина да бъде хвърлена на арената на цирка и да бъде стъпкана от конете.⁴⁰ Конете обаче ни най-малко не нанасят вреда на светицата, но един от тях счупва преградите и отхапва ръката на Лициний и той умира.⁴¹ Любящото сърце на светицата обаче не може да остави баща си и след нейната гореща молитва Бог го възкресява.⁴² Това чудо има огромен ефект върху жителите на Мегего и три хиляди се обръщат към Христа и приемат свето кръщение, включително и възкръсналият Лициний.⁴³ Света Ирина остава в града и продължава да върши много чудеса, а славата ѝ се разнася далеч заг пределите на Мегего. Славата ѝ достига и до съседния цар Седекия, който решава да види с очите си светицата и чудесата, която тя върши. Трябва да отбележим, че според гръцкото пространно житие Седекия, както и въобще родът му, са роднини на Лициний, следователно и на св. Ирина.⁴⁴ С държанието си св. Ирина провокира⁴⁵ сериозно неговото самолюбие и той в гнева си заповядва да я хвърлят в яма със змии. Светицата прекарва в ямата четиринадесет дни без храна и вода, без да пострада. Това допълнително разгневява Седекия, който я подлага на всевъзможни мъчения, включително реже тялото ѝ с трион, но тя оцелява. Изпаднал в дива ярост, Седекия заповядва да донесат най-големия трион, слага огромен камък върху гърдите на светицата и отрязва краката ѝ.⁴⁶ Тя обаче продължава да славослови Бога и Бог по чудесен начин я изцелява.⁴⁷ Осем хиляди души от онези, които стават свидетели на случилото се, повярват в Христа. Въпреки големите чудеса, които Бог извършва със св. Ирина, Седекия не само не се смирява, но още повече се ожесточава и по съвета на епарха връзва светицата за едно воденично колело и поставя железни шипове, които трябва да я разкъсат. Бог обаче отклонява водата и тя отново остава невредима. Народът, който наблюдава случващото се, се вдига на бунт срещу своя цар и започва да го замерва с камъни, като го изхвърля от града.⁴⁸ Седмица по-късно Седекия умира от раните си и е наследен от своя син Север (в някои версии на житието името е Савор, Савех и др.). Двадесет дни след смъртта на баща си Север събира голяма армия от 1500 войници и тръгва към Мегего да отмъсти за баща си. Света Ирина вижда уплахата у местните хора, които, от една страна, се страхуват от армията, но помнят и чудесата, които светицата е извършила, и не искат да я изложат на опасност. Тя обаче смело излиза извън стените на града и среща Север. По-молитвите на Ирина Бог изпраца слепота на Север и войниците му. След като обещават, че няма да навредят на града, по молитвите на

⁴⁰ Lewis, A. *Select narratives...*, p. 99 – 109.

⁴¹ *Ibid.* pp. 109 – 110.

⁴² *Ibid.* pp. 110 – 112.

⁴³ *Ibid.* pp. 112 – 113.

⁴⁴ Wirth, A. *Danae...*, p. 117.

⁴⁵ Lewis, A. *Select narratives...*, p. 115.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 117 – 118.

⁴⁷ *Ibid.* p.119.

⁴⁸ *Ibid.* p.122.

светицата Бог връща зрението им.⁴⁹ Дяволът обаче отново втвърдява сърцето на Север и той иска от нея да принесе жертва на езическите божества заради смъртта на баща си. Светицата категорично отказва и затова той нарежда да бъде хвърлена в тъмница и да бъде отново измъчвана. Но Господ Иисус Христос не позволява Неговата избраница да пострада от мъченията, напротив, колкото повече бива измъчвана, толкова повече хора се обръщат към Христа и според житието отново св. ап. Тимотей е този, който ги кръщава.⁵⁰ Св. Ирина прекарва в Мегидо още три години. След смъртта на Север престолът е зает от Нумериан, брат на Седекия. С възкачването си на престола той веднага се интересува от св. Ирина и след като разбира, че тя е в града, нарежда на войниците си да я отведат в град Калиник, където да я гържат, докато той отиде там.⁵¹ С това цели да не предизвика напрежение сред местните жители, които вече добре познават светицата. Като отива в Калиник, Нумериан започва да заплашва св. Ирина и да търси сметка от нея за смъртта на брат си и на племенника си. Нумериан отново иска от светицата да принесе жертва на неговите богове, като предварително три дни е нагорещявал до разтапяне три големи медни съда, в които да я хвърли при отказ. Св. Ирина категорично отказва да се поклони на езическите божества. Хвърлянето на светицата в нагорещените съдове не само не ѝ нанася вреда, но напротив, става причина хиляди отново да повярват в Христа, а Бог наказва с мъчителна смърт Нумериан.⁵² Св. Ирина прекарва тридесет дни в Калиник, като върши множество чудеса. На тридесетия ден по заповед на епарха Вура, комуто преди смъртта си Нумериан заповядва да убие светицата, тя е отведена в Тела Маузалам⁵³ или в Месемврия (Несебър) според Синаксара на Константинополската патриаршия.⁵⁴ Трябва да отбележим, че тук различните редакции на житието малко се разминават в повествованието. Според сирийската редакция името на епарха е Вура, според една от гръцките той се казва Вауд (Βαύδος), а градът, който управлява и където се развива действието, е Константин.⁵⁵ Може би най-подробната версия на житието ни казва, че името му е Ваводан или Ваводун и той отвежда светицата в близкия до Калиник град Константин, където също подлага на жестоки мъчения на св. Ирина. Твърдостта, с която светицата понася всичко, довежда дотам, че Ваводан и жителите на Константин също се покръстват. Св. Ирина остава в града петдесет дни, след което тръгва на път, но е заловена от войниците на Саворий⁵⁶ и е отведена в Месемврия (дн. Несебър).⁵⁷ В Несебър срещата със Саворий приключва със смъртта на светицата:

⁴⁹ Ibid. pp. 122 – 123.

⁵⁰ Ibid. pp. 123 – 133.

⁵¹ Ibid. pp. 133 – 134.

⁵² Ibid. pp. 135 – 138.

⁵³ Ibid. p. 139.

⁵⁴ Delehayе, H. Synaxarium..., col. 656.

⁵⁵ Wirth, A. Danae..., pp. 144 – 145.

⁵⁶ В някои версии на житието е указано, че Саворий е персийски цар.

⁵⁷ Delehayе, H. Synaxarium..., col. 656. В сирийския текст след Месемврия (Тела Маузалам) светицата е отведена в град Нусибус от войниците на Саворий. Вж.: Lewis, A. Select narratives..., p. 143.

„И като изминаха петдесет дни, той изпрати след нея седем конници, които да я заведат в Нисибис (в други редакции Месемврия). И когато я доведоха, тя влезе в град Нисибис, и беше казано на царя Шабур: – Ирина дойде. И той им заповяда да я доведат. И тя бързо дойде и застана пред него. Но когато царят Шабур я видя, не пожела да я разпитва, защото си каза: „Това е унищожителката на царски особи“. И той я удари с меч, който държеше в ръката си, и я уби...”⁵⁸.

Св. Ирина била погребана извън града, но Бог има друг план за светицата и извършва над нея чудото на възкресението: „И тя беше четири дни в гроба. И в края на четвъртия ден един ангел слезе от небето и я вдигна. И като я вдигна, каза: „Ирина, твоята борба свърши и се украси с венеца на победата. От тук нататък повече няма да имаш никакво телесно страдание; и няма да видиш нищо омразно в света, защото извърши делото си. Затова стани и влез в града и не се страхувай; и направи мнозина свои последователи. И цар Шабур, който те уби, ще ти се поклони и ще се опита да те убеди да останеш в неговия град. И мнозина ще повярват в Бога заедно с него заради теб. Благословена и блажена си ти между жените и голяма е твоята награда на небето и блести венецът на твоята победа в брачната вечеря на Небесния младоженец, Исус Христос“. И като каза това, ангелът си отиде от нея нагоре към небето”⁵⁹.

Възкръснатата св. Ирина се връща в Несебър, наставлява местните жители във вярата в продължение на 70 дни, след което сам Саворий и много от хората в града се обръщат към Христа и приемат св. кръщение лично от ръката на св. ап. Тимотей.⁶⁰

След като прекарва доста дълго време в града, св. Ирина отива в кулата крепост до Мезидо, където живеели тогава родителите ѝ, за да се види с тях, но малко преди това баща ѝ Лициний починал. Тя се простила с престарялата си майка и отишла в Мезидо. След три дни обаче по чудодееен начин е пренесена на облак в Ефес.⁶¹ Верният Апелиан, след като научава, че тя е в Ефес, също отива при нея. Апелиан разказва историята на св. Ирина на жителите на града и те са силно впечатлени. След известно време св. Ирина се прощава с жителите на Ефес и помолва Апелиан да доведе шестима мъже християни и с тях напуска града. Извън града те намират един мраморен саркофаг. Светицата моли придружителите си да я затворят вътре, да го заключат и запечатат с оловен печат и четири дни никой да не я безпокои. След четири дни Апелиан и много мъже от селото отиват до мястото, отварят ковчега, но той е празен. Бог взел светицата с тяло на небето, а много от некръстените свидетели на това чудо също повярвали.⁶² Така завършва животът на тази голяма мъченица за Христовата вяра.

⁵⁸ Lewis, A. Select narratives..., p. 143.

⁵⁹ Ibid. pp.143 – 144.

⁶⁰ Delehayе, H. Synaxarium..., col. 656

⁶¹ Lewis, A. Select narratives..., p. 145.

⁶² Ibid. p. 147.

Житието на св. Ирина, колкото и противоречиво и спорно да е то, е ценен извор за историята на българските земи в Античността и по-специално за първите години на евангелската проповед в Европа. Със сигурност то отразява един реален образ на жена мъченица за Христа от I век, който може би се явява и като събирателен за много недостижими до нас исторически моменти от живота на св. апостоли и техните ученици. Конкретният случай със св. Ирина и нейната тясна връзка със св. ап. Тимотей хвърля повече светлина върху дейността на този голям църковен проповедник на Христа на Балканите. Нашата увереност, че житието на св. Ирина предава събития именно в източната част на Балканите, а не в Мала Азия или Антиохия, идва и от факта, че култът към св. вмчца Ирина е изключително ранен и широко разпространен именно на Балканите, в района между Бяло и Черно море. Такъв култ е непознат както за района на Месопотамия, така и за Антиохия. Според нас упоменаването на Месемврия не е случайно, а действително градът се явява един от основните за дейността на св. Ирина и св. ап. Тимотей, както и свидетелстват повечето от редакциите на житието. Проследявайки житийното повествование, виждаме че почти целият живот на светицата преминава в един много тесен ареал, защото от Мезидо до Несебър, през Калиник и Константин, разстоянията са в порядъка на няколко дни път. Превратностите на времето не са съхранили преки археологически доказателства за това, но безспорен факт е, че Месемврия е един от най-ранните християнски центрове не само у нас, но и въобще в църковната история. Важността на този център е засвидетелствана от присъствието на местния епископ Петър на Първия вселенски събор на Църквата в Никея през 318 г.⁶³ Този факт сам по себе си говори колко важен църковен център е бил градът в Античността, както и за много ранното раждане на местната църковна община тук. Според P. Sustal в града е имало мартириум на св. Ирина.⁶⁴ Напълно възможно е той да е бил издигнат на мястото, където тя е била посечена, вътре в града, защото самото погребение е станало извън крепостните стени. Възможно е той да се е намирал близо до северозападната крепостна стена, недалеч от портите на града, където по-късно е била издигната едноапсидна базилика, пред олтара на която имаме крипта. Името на тази базилика не е достигнало до нас, но е възможно тя да е носила името на светицата. Месемврия до известна степен копира столицата Константинопол по отношение на църковните топови: столичният комплекс „Света София“ – „Света Ирина“ е нещо, което е напълно възможно да е съществувало и в Месемврия. Отстоянието между катедралния храм „Св. София“ и този безименен храм е няколкостотин метра. Впечатление прави и наличието в непосредствена близост на раннохристиянски храм, посветен на светите апостоли, както и на Пресвета Богородица Елеуса. Изключително важен момент от житийното повествование е трайното присъствие на св. ап. Тимотей в живота и делото на светицата. Тя се явява благовестничката и просветителката, а св. ап. Тимотей печатът, който запечатва това благовестие със светото кръщение. Прякото указание, че св. ап. Тимотей извършва св. кръщение и в

⁶³ Κωνσταντίνιδης, Μ. Μεσημβρία του Ευξείνου. Τόμος πρώτος., Ιστορία. Αθήναι 1945, σ. 131.

⁶⁴ Sustal, P. Tabula Imperii Byzantini (TIB), 6, (Thrakien (Thrake, Rodope und Haimimontos). Wien, 1991, p. 355.

четирите основни града от житието, е много важно свидетелство за неговата дейност на Балканите. Чрез житието на св. Ирина се разкрива една изключително важна подробност от историята на Месемврия, а именно, че градът е приел християнството от св. ап. Тимотей. Подобно на съседния Анхиало (Поморие), където действа ученикът на св. ап. Павел, св. Теофан⁶⁵, в Несебър един друг ученик на апостола на народите, св. ап. Тимотей, заедно със св. Ирина разпространява вярата в Христа. Тези сведения от житията на мъчениците на Ранната църква показват мястото на нашите земи в първоначалното разпространение на християнството и са свидетелство за благословието им от проповедта на апостолите и на апостолските ученици.

⁶⁵ Вж.: Каравълчев, В. Житието на св. Севастиана Хераклийска (Марцианополска) като свидетелство за апостолската проповед в земите на България. – *Црквене студии*, 20, 2023, с. 597.

Отец Петко Вълв е свещеник от Католическата апостолическа екзархия в България. Роген е през 1966 г. в София. Завършва медицинския колеж „Йорданка Филаретова“ в столицата, а през 1990–1997 г. следва в Рим философия в Папския университет „Урбанина“, богословие в Папския грегориански университет и специализира етика към Папския латерански университет. Възпитаник е на Папския гръцки колеж (семинария). Ръкоположен е за свещеник през 1997 г. и е назначен за енорийски свещеник в село Ново Делчево, Благоевградска област. Има публикувани статии във вестник *Истина – Veritas*, издаван от Католическата епископска конференция в България.



Отец Петко Вълв

ОТПЛУВАЙ НА ДЪЛБОКОТО (ЛУК. 4:5)

Всяка четвърта Пасхална неделя в Римокатолическата църква се чете откъсът от 10-а глава на Евангелието от Йоан, озаглавен „Иисус Христос Добрият Пастир“. Всяка година на този ден Църквата отправя молитва за свещенически и монашески призвания, правейки паралел между притчата за пастира и пастирското служение на духовниците. На първо място, молитвата е за свещенически призвания, защото там кризата е най-очевидна, но с не по-малко усърдие се молим и за достойни християнски призвания на мъже и жени, които щедро да посветят своя живот в едно широко поле от дейности в служба на ближния.

Какво можем да кажем за християнското призвание? Това е преди всичко едно пълно отдаване на собственото Аз, което във всички сфери на човешката дейност жертва нормалното, естественото, приятното и примамливото, за да отговори на повика Божий да бъдем на разположение на собствените братя, на ближните, когато те се нуждаят от нас. В днешно време това дори трудно се проумява. Често ни обхваща песимизъм, привиждащ ни се като реализъм, а оптимизмът на малцината възприемаме като утопизъм. Знак и мяра за вярата на църковната общност са жизнеността, пламенността, ентузиазмът, изразяващи се в количеството и качеството на свещеническите и монашески призвания сред младежите, готови да посветят своето време, сили и своя живот на идеала на Любовта, на служението на Бога и на ближния. Това са готовите да отвърнат: Ето ме, Господи. Когато една кауза

вече не предизвиква щедрост и жар, тя е мъртва. Така основният враг на християнството днес не е атеизмът, а безразличието, рутината, липсата на мъжественост (*virilitas*). Врагът е блудкавото и безвкусното, хладкото – това да не си ни топъл, ни студен (*свирихме ви с пищялка и не играхте, пяхме ви жални песни и не плакахте* Мат. 11:17), врагът е апатията към живота, инерцията, липсата на живец, на съпротива. Докато призиванието изисква сила, смелост, отдаденост, жертвоготовност в името на човека, в името на Бога. Светците или просто добрите хора винаги са малцинство, остатък, сочен с пръст, неудобен и изобличаващ ни. Но както казва Антоан дьо Сент-Екзюпери, истината няма нищо общо с броя на хората, които застават за нея.

Ако няма мъже и жени, които да вдъхнат живот на християнското призвание и на подражанието Христово, то не само каузата но и те, уви, са мъртви, мъртви за спасението, за светостта, за близостта с Бога. Затова настоящата ситуация с призиванията трябва да буди безпокойство, и то заради нас самите, заради жизнеността на нашата вяра, заради нашата посредственост и липса на радикалност, което е вероятната причина за липсата на призивания сред нас. Коренът на проблема е нежеланието ни да вървим по Божия път, който е стръмен, тесен и трънлив, за разлика от останалите пътища, които ни се предлагат – приятни, удобни и наноголни. Защото злото винаги ни се поднася като нещо полезно, естествено и лесно. Ще подчертая, жадуването, гладът по Бога е нещо важно, нещо душеспасително. Когато аспирантът монах, кандигатът да стане бенедиктинец, е изправен пред своя настоятел приор, той бива публично запитан трикратно „Желаеш ли да вървиш по Божия път?“. Едва след като отговори с *Да*, кандигатът е допуснат да сподели монашеското поприще в Оргена на св. Бенедикт.

Друг очевиден проблем е кризата на отговорността. Никой не иска да поема отговорност, да прояви вяръност и отдаденост за цял живот. Това важи както за този, който поема по нелекия път на семейния живот, така и за свещеника. Тук много подходяща е евангелската метафора за орача на нивата, който не трябва да се обръща назад. Призиванието е едно решение, взето свободно и трайно, веднъж завинаги, защото Иисус иска да бъде следван докрай, не само донякъде. Ние обаче искаме да обичаме и да следваме Иисус, но също така ни се иска да можем да правим компромиси с нашите привързаности, с нашите слабости и дори грехове. Веднъж поставил ръце на ралото, орачът не бива да поглежда назад, към началото на нивата, или встрани, сякаш разколебавайки се при всяка трудност под тежестта на изкушението, което ти казва: *нямаше ли да е по-лесно и по-приятно да започнеш каквато и да е друга работа, само и само да не е това оране*. Така се случило и с богатия младеж от един друг евангелски разказ, който, призован от Христос да продаде имота си и да го следва, отказва подадената ръка. Младежът се натъжава, понеже не може да бъде едновременно задоволен от всичко и спасен, при това без болка, давайки нещичко, но не всичко, жертвайки само излишъка, без да е поставена на карта самото му физическо съществуване. Младежът имаше всичко, той нямаше нужда от прошка, той нямаше нужда от спасение, беше

самогостатъчен. Очакваше само Иисус да го потупа по рамото и каже: да, прав си, много си добър, животът ти е идеален. Само че това не стана. Ние се нуждаем от това да влезем на дълбокото, защото без риск и сътресение няма истинско познание. Оставайки на плиткото, заобикаляйки истинските въпроси, не се стига далече, не се достига до Христос. Важно е да отворим очите си, да проумеем, че сме в беда, че се нуждаем от спасение, от Спасител, че не сме самогостатъчни. Вярата не е приспивателно, нито успокоително или пък розови очила, през които гледаме света около нас. Не, тя е борба – пречистваща, изкупваща. Тя е обръщане, което не спира никога, което започва отново и отново всяка сутрин от нашия живот. Тя е грама, криза, жажда и избор, който изисква усилие и кураж.

Влизането в тайната на Христос – Добрия и истински пастир, означава влизане в логиката на даряването на себе си за другите. Добрият пастир е този, който отдава живота си за овцете. Добрият, на гръцкия *καλός*, означава по-точно красивият, привлекателният, бляскавият. Вярно че според гръцкия идеал добро, красиво и истинно се припокриват, но също така е вярно, че ако Христос не е припознат, приет и влязъл в живота ни като красота и радост с главни букви, какво тогава ще свидетелстваме пред другите, с какво ще ги привлечем, какво ще им предложим. Мисията, която Бог ни е възложил, призиванието, което ни е дал, е да покажем на света Неговата безгранична любов, любовта на Красивия пастир чрез нашата способност да обичаме, чрез нашата способност да даряваме времето и живота си на Него и на ближните.

Добрият пастир познава овцете си, той ги назовава по име. Овцете не са за него анонимни и безлични. Бог е помислил за всеки един от нас, дал ни е мисия, място в сърцето Си, затова и милее за спасението на всеки от нас.

Нека не Го разочароваме.



Отец Максимилиан М. Конечни е роден през 1990 г. в Полша. През 2014 г. постъпва в Ордена на малките братя конвенчуалци, провинция на Непорочната Дева Мария в Полша. На 8 декември 2020 г. дава вечните си обети, а на 14 май 2022 г. в Лодз е ръкоположен за свещеник. От 22 юни 2022 г. служи в България. Първоначално в Плевен, а от януари 2023 г. – в София, в Радио „Аве Мария“.

Представената по-долу беседа е изнесена пред българска аудитория по случай 100 години от беатификацията и 150 години от рождението на св. Тереза на Младенеца Исус и на Светия Образ.

о. Максимилиан М. Конечни

МАЛКАТА СВЕТА ТЕРЕЗА В ЖИВОТА НА СВЕТИ МАКСИМИЛИАН КОЛБЕ

Сърдечно ви приветствам на беседата, посветена на двамата велики светци – света Тереза на Младенеца Исус и свети Максимилиан Колбе!

Когато казах на един свещеник, че подготвям беседа по тази тема, той се изсмя. Заяви, че в крайна сметка Тереза и Максимилиан са съвсем различни светци. И сравняването им няма особен смисъл. На пръв поглед наистина може да изглежда така. Тереза е била монахиня в манастир. Живеела е в затворена обител. Максимилиан е бил мисионер, пропътувал хиляди километри, за да разпространява посланието на Непорочната. Тереза е била духовна гъщеря на света Тереза Велика и свети Йоан Кръстни. Максимилиан е духовен син на свети Франциск от Асизи. Две красиви, но различни по своята специфика духовности. Света Тереза умира млада от туберкулоза. Свети Максимилиан е мъченически убит за вярата си в немски концентрационен лагер.

И все пак света Тереза и свети Максимилиан много си приличат.

В първата част на моята беседа ще се спра на тези прилики. Във втората част ще разкажа за това колко важна е била света Тереза за свети Максимилиан. Като анонс към тази втора част ще кажа само, че Максимилиан основава манастира *Nierokalanow* (това може да се преведе като *Града на Непорочната*) в град Терезин. Името Терезин произлиза от името Тереза. Съвпадение? Ще се опитам да докажа, че това не е съвпадение.

I

Иска ми се да споделя с вас няколко много интересни паралела между живота на света Тереза и живота на свети Максимилиан.

И двамата са кръстени в църква, посветена на Дева Мария, малко след раждането си.

И двамата произхождат от францискански семейства. Родителите на Максимилиан са в Третия орден на свети Франциск. Майката на Тереза също е в Третия орден. Бащата често е помагал на бедните клариси. Важна фигура в живота на Тереза е отец Алексис Пру, францискански монах. Много години по-късно този монах казва на францисканските мисионери в Рим: Тереза почти стана наша.

На десетгодишна възраст и двамата светци имат ключово преживяване. Тереза, тежко болна, получава изцеление от Дева Мария. Ето как тя описва този момент: „Изведнъж Пресветата Дева ми се стори красива, толкова красива, че никога не бях виждала нещо толкова красиво. Тогава цялото ми страдание приключи”.

Раймунд, това е името на Максимилиан, преди да влезе в Ордена, веднъж бил непослушен и майка му изгубила търпение. Тя му казала: „Какво ще стане от теб, когато пораснеш?”. Този упрек от страна на майка му му направил огромно впечатление. Разплакан, той изтичал в църквата и пред олтара на Дева Мария я помолил да му каже какво ще стане от него, когато порасне. Тогава му се явила Мария, която гържала в ръцете си две корони. Бяла и червена. Бялата означавала живот в целомъдрие, а червената – мъченичество. Мария го попитала коя от тях ще избере. Той поискал и двете корони. Които, както знаем, той наистина получи.

И двамата получили монашеско посвещение на 16-годишна възраст. И двамата добавили и второ име. Тереза получила името: Тереза на Младенеца Исус и добавила от себе си – на Светия Лик. Раймунд получил името Максимилиан. А самият той добавил: Мария.

Заслужава да се спомене привързаността и на двамата към Ордена. И двамата са били верни на своите общности. Но мисля, че вяност не е най-подходящата дума. Те са изпитвали обич към своите ордени. Ако обичаме нещо в живота си, верността е само благословено последствие. Нека припомним едни думи на самата Тереза: „Чувствам се много щастлива в сладкото гнездо на Кармил”. И още: „Аз съм много щастлива, че ще бъда затворничка на Кармил завинаги”. В бележките си за своето духовно уединение свети Максимилиан пише: „Аз съм от Кармил: „обичай Ордена, Правилото, настоятелите, свещениците, братята и се моли за Ордена”. А под писмата често се подписвал: „В Непорочната” и „Свети Франциск”.

От незапомнени времена манастирите са били заразени с разпуснатост вследствие на прекомерна строгост. И в Кармил, където е живяла Тереза, е имало такива ситуации. Например, когато някоя от сестрите имала посетител, тогава останалите сестри се събирали около нея, за да чуят новините от света. Тереза никога не е присъствала на такива срещи. Тя също така е съветвала послушниците да избягват такива срещи.

Мога да говоря много за Францисканския орден. Дори в първата общност, когато основателката е била още жива, е имало опити за облекчаване на живота. Максимилиан, докато все още е бил семинарист, е казал следното: „Или подновяваме Ордена, или вървим към неговото разпадане. Защото е жалко за младите хора, които идват при нас и губят идеала за святост в Ордена”. В едно от писмата си той пише: „Възраждането на монасите е тяхното освещаване”. Това е неговата идея за обновяване на Ордена. Да освети себе си и да помогне на другите да го направят. А манастирът „Ниепокаланув”, който Максимилиан основава, се характеризира с много високо ниво на монашески живот. Предаността към Непорочната, която е била мисията на Максимилиан, той е смятал за гаранция за святост. В писмо до провинциала той пише: „За възраждането на Ордена не са достатъчни най-мъдрите разпоредби и най-строгите наказания. Тук е необходима свръхестествена благодат. А посредникът на всички благодати е Непорочната Мария. Който се приближи до нея, ще получи повече благодат. Ето защо посвещаването на отделни монаси, манастири и дори провинции и на целия Орден на Непорочната ще даде на Ордена духовно възрождение”.

Мисля, че това е много важна характеристика на Тереза и Максимилиан. И двамата са били добри примери за религиозен живот и са се отличавали от останалите.

Тереза е получавала вдъхновението си от Бога. Тя цялата е искала да се принесе в жертва на Милосърдната любов. Тя е искала разрешение от своя началник да бъде *жертва на любовта*. Получава разрешение и споделя това с други сестри. И този „малък път” на Тереза ще се разпространи в целия свят.

Максимилиан също получава вдъхновение от Бога по време на молитвата си. Той почувствал силна нужда светът да опознае и обикне Непорочната. Получава и разрешение от своите настоятели да сподели това с братята си. Основава „Рицарите на Непорочната” с няколко семинаристи. След това идеята се разпространява по целия свят.

Тереза и сестра Селина коленичат пред статуята на Дева Мария. Тереза произнася акта на посвещение, който е съчинила сама. Настоятелката знае за това, но не участва лично.

Максимилиан и първите му спътници (били са седмина) също се събират около статуята на Непорочната. Максимилиан прочита програмата, която е написал. Настоятелката знае за нея, но не участва лично.

Тези два акта на посвещение се извършват в мълчание. Те са като семена, хвърлени в земята. И ние добре знаем колко плод са гали.

Характерна черта на всички светци е особената любов към светата Католическа църква. Света Тереза пише, че би искала да умре на бойното поле в защита на Църквата.

Максимилиан пише много статии за основаното от него списание, в които доказва, че Католическата църква е истинската Христова църква. А в концентрационния лагер, докато отива на смърт, той отговаря на един немски войник, който го пита кой е: „Аз съм католически свещеник”.

Можем да направим още много сравнения между света Тереза и свети Максимилиан. Но ще спомена едно последно нещо: страданието. Тереза, когато учи при монахините бенедиктинки, страда от чести главоболия. Максимилиан, като свещеник, също има чести и силни главоболия. И двамата страдат силно от манастирския студ. И двамата са имали силни болки в стомаха.

Интересно е, че и при двамата е открита туберкулоза, когато са на 23 години. Реакцията на Тереза на заболяването ѝ: „Надявам се скоро да видя Младоженеца”. Реакцията на Максимилиан: „Щастлив съм, че това може да е краят на живота ми, за да бъда по-скоро при Непорочната”.

II

Сега ще се спра на втория въпрос, който по същество е темата на днешната беседа. Света Тереза в живота на свети Максимилиан.

Когато на 30 септември 1897 г. в Луизио, Франция, умира двадесет и четири годишната Тереза Мартин, Раймунд Колбе е едва на три години. Той обаче вече я познава добре, когато през ноември 1914 г., като брат Максимилиан Мария Колбе, дава вечните си обети във Францисканския орден. Това се случва в Рим, където две години по-рано настоятелите го изпращат да учи. Възможно е той да се е заинтересувал от Тереза, когато Пий X започва процеса на нейната беатификация през юни 1914 г. Това е само хипотеза, тъй като не знаем кога точно Максимилиан се е запознал с живота на св. Тереза.

Знаем обаче, че *Историята на една душа* е била любимото четиво на Максимилиан и той се е връщал към нея много често. През целия си живот.

На 28 април 1918 г. в Рим Максимилиан е ръкоположен за свещеник. Още тогава мечтата му е да отиде в мисиите. По това време тече процесът за беатификацията на Тереза, която вече е много близка до сърцето на Максимилиан. Процесът не върви добре. Наред с други неща, причината за това била Първата световна война. Тогава Максимилиан взел едно решение. Години по-късно самият той пише за това решение по следния начин:

„Още преди беатификацията и канонизацията ѝ, четейки нейната биография, ѝ казах: „Ще вземам на всяка литургия по един мемоар (т.е. спомен в молитва) за твоята беатификация и канонизация, а ти ще се посветиш на моята мисия”.

След ръкополагането си Максимилиан завършва обучението си и се връща в Полша. Първоначално работи в Краков, а след това е преместен в Гродно, където основава печатница за своето списание *Рицар на Непорочната*. Докато отец Максимилиан развива дейността си в Гродно, папа Пий XI за пръв път беатифицира (1923 г.), а две години по-късно (1925 г.) канонизира Тереза от Луизиано, наричайки я „звездата на моя понтификат”.

Междувременно Гродно вече се е оказал твърде „тесен” за пастирската дейност на отец Колбе. В съгласие с настоятелите си той започва да търси място за нов манастир, в който едновременно да има място за издателство и печатница.

Княз Друцки-Лубецки дарява на Максимилиан земя за нов манастир близо до Варшава в село Терезин. През ноември 1927 г. се извършва преместването в новия манастир, и същата година манастирът на Непорочното зачатие „Ниепокаланув” е тържествено осветен.

Колко динамично е било развитието на „Ниепокаланув”, показват цифрите:

Преди избухването на Втората световна война тук живеят 760 монаси. Манастирът всъщност е бил малък „граб”, който дори е имал собствена пожарна команда, съставена от монаси. Всяка година от печатницата са излизали 60 милиона екземпляра религиозни списания (само тиражът на *Рицар на непорочността* е достигал един милион екземпляра), а за разпространението им е било планирано малко летище.

Още преди да се премести от Гродно в „Ниепокаланув”, Максимилиан поверява цялата издателска дейност на своята приятелка света Тереза, чиято снимка е поставена на почетно място в издателството.

В годината на основаването на „Ниепокаланув” папата я провъзгласява за главен покровител на католическите мисии (заедно със свети Франциск Ксавие). Може би този факт е събудил мисионерските мечти на Максимилиан.

Факт е, че по-малко от три години след основаването на „Ниепокаланув” Максимилиан, със съгласието на генерала на Ордена, заминава с още четирима братя за Япония, за да развие работата си там.

Как е станало това? И какво участие в него има света Тереза, която според „споразумението” е трябвало да му помогне да намери пътя към мисиите? Ето какво пише Максимилиан за своето мисионерско пътуване:

„Подготвяйки първата си мисионерска експедиция в Далечния изток, когато Тереза вече беше беатифицирана и канонизирана, влязох в Луизиано и се явих на

портата на манастира, където беше просияла тя и където все още живееха трите ѝ сестри. Помолех да кажат на сестрата на света Тереза да съобщи на светата си сестра, че изпитвам неприязън към нея, понеже имахме сключена сделка и сега тя вече е канонизирана, а къде е моята мисия? – И скоро се озовах в Япония”.

Това обаче не е краят на плодотворното им сътрудничество. Когато шест години по-късно (през 1936 г.) отец Колбе напуска Япония, той оставя след себе си процъфтяващо издателство и манастир там, където вече живеят първите монаси от японски произход.

Света Тереза помага във всичко, разбира се. Нейното изображение винаги е било окачено в рамка на бюрото му. В паспорта си той винаги е държал малка снимка на Тереза. Където и да се е намирал, е имал подръка нейната духовна автобиография *История на една душа*. От Япония отец Колбе заминава за Индия. Там е възнамерявал да създаде още един „Ниепокаланув” и издателство. Ето какво той си спомня за това: „Сега в Индия, където имах задачата да се оглеждам за нов „Ниепокаланув”, трудностите така се бяха натрупали, че бях загубил всякаква надежда за успешно уреждане. Заставайки веднъж пред статуята на света Тереза, в чиито крака имаше изобилие от големи цветя, подобни на рози, аз се помолих със съжаление и заключих: „Да видим дали ще си спомниш!”. В този момент едно от цветята падна върху масата, която стоеше под статуята. Това ми се стори странно, но си помислих: ще видим дали това означава нещо. От този момент нататък всички трудности, без да е имало каквото и да е действие от моя страна, напълно изчезнаха и въпросът беше решен.

След завръщането на отец Колбе в Полша брат му, отец Алфонс Колбе, пише на майка им: „Съобщавам, че отец Максимилиан щастливо се завърна в Полша и вече е в „Ниепокаланув” при нас. Той пътуваше през болшевишка територия и тъй като в паспорта си държеше снимка на света Тереза, беше щастливо воден от тази свята покровителка през нещастната Русия”.

Знаем, че желанието на Тереза са били мисиите. Знаем колко силно е изпитвала желание да бъде мисионерка и апостол. Знаем, че Тереза е копнеела да бъде мъченица. Тя е искала да бъде като свети Вартоломей, света Агнес, света Цецилия, света Жана д’Арк.

Тя не е могла да изпълни тези духовни желания, живеейки в скривалище. В манастир. Но тези нейни желания бяха осъществени в света от нейния велик приятел. Отец Максимилиан М. Колбе.

На 14 август 1941 г. Максимилиан е повален от смъртоносна инжекция в концентрационния лагер „Аушвиц”. Дали Тереза се е хвърлила на врата му пред Небесната порта? Мисля, че го е направила. Но ще трябва да ги попитате сами някой ден.

Накрая бих искал да добавя, че се надявам кармелитско-францисканското приятелство да продължи, особено в София. Благодаря ви за вниманието!



Проф. д-р Владимир Грачев преподава теория на религията в специалност „Културология“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и „Философия на религията“ в Нов български университет. Основните му изследователски интереси са в областта на философия на религията, съвременната философия, културологията и политическите науки. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Главен редактор на сп. *Философия*. Автор е на книгите *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко* (1999), *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013), *Излизания* (2015), *Разпознавания. По пътищата на душата* (2017), *Приближавания* (2019), *Прочити на Данте*, том 1-3 (2023).

Владимир Грачев

МЕЖДУ САБЯТА И СТЬЛБАТА: ДАНТЕ И КУЛТУРАТА НА ИСЛЯМА¹

In concrete detail saw the whole...
W. H. Auden, *New Year Letter*

Времето на Данте (1265–1321) е време както на края на Кръстоносните походи и изгубването на последните християнски територии в Сирия и Палестина, така и на активна *Reconquista* на Испания. То, с една дума, е време на ожесточаване на религиозното противопоставяне.

В годините, когато Данте пише *Божествена комедия*, делото на Рамон Лул, най-голямото тогава усилие за разумен и добронамерен диалог с исляма, завършва трагично: през 1316 г. каталунският философ и проповедник е убит с камъни в Беджая.

Християнската апологетика отстъпва място на полемиката. Апологетиката е защитна: тя изтъква истината и достойнството на християнството, за да съхрани и укрепи застрашената от външния натиск на исляма християнска идентичност. Ала полемиката е нападателна и много по-агресивна: ислямът, схващан като узурпатор не само на християнските земи, но и на истинската религия, е подложен на доктринално оборване и морално заклеяване, като неговият основател е особено хулен и омразен.

¹ Първоначалният вариант на този текст бе изнесен като лекция в Центъра за академични изследвания на 22 май 2023 г. в семинара „Религия и култура“ на проф. Симеон Евстатиев, на когото благодаря за поканата. Б.а.

Християнският запад обаче освен линията на непримиримост и настъпателност в полето на религията следва и тази на практическото нагаждане с ислямския свят в търговията. Християни и мюсюлмани все още живеят в тясна близост в Южна Италия и в Испания. В средата на XIII век свидетелството за плодотворно усвояване на наследството на исляма са двете големи школи при дворовете на император Фридрих II в Сицилия и Алфонс X Мъдрият в Толедо.

Така в двора на Фридрих II, който сам пише трактат за арабското изкуство на лова със сокол, се срещат ислямското и християнското знание. Там сицилианските поети, под влиянието на арабската лирика, създават формите на канцоне и сонета, оказали силно влияние върху Данте, който вижда императора в огненото гробище на еретиците (*Аг*, X песен), но продължава да му се възхищава както за усилието да възстанови единството и силата на Империята, така и за великолепието на неговия двор.

Накратко, границите между двата свята съвсем не са непроницаеми. Напротив, межкултурният обмен, при който циркулират факти, знания, понятия, е твърде активен. Откриваме това равнище на интертекстуалност и в *Божествена комедия*. Макар че Данте никога не пътува до ислямска страна и не знае арабски, неговата любознателност е безгранична, особено силна към арабската научна мисъл.

Не може същевременно да не ни поразят фактът, че Данте в *Аг* проявява видима силна неприязън към исляма и най-вече към неговия основател. В духовната география на *Божествена комедия* кратерът на ада – голямото вместилище на злото във всемира – се намира в дълбините на земята под Йерусалим. Той представлява дълбок, постепенно стесняващ се огромен кладенец с формата на обърнат надолу кух гигантски конус, чийто връх докосва центъра на земята: най-отдалеченото място от небесното царство, където е затворен Сатаната. Агът е разделен на девет кръга, които – подобни на скални тераси – обикалят вътрешната част на пропастта, чийто гуаметър постепенно се стеснява. В кръговете са разпределени душите на осъдените според тежестта на престъпленията, които се увеличават със слизането надолу.

В горния аг са наказвани греховете от невъздържаност, при които инстинктът е победил разума: сластолюбие и лакомия, скъперничество и прахосничество, гняв и леност (от 2. до 5. кръг).

В средния аг са наказвани греховете, извършени с насилие – против себе си, против другите, против Бог – насилие, което лишава човека от разум и го превръща в скот (6–7 кръг).

В долния аг са наказвани греховете, извършени с измама и предателство, те са най-тежките, защото са извършени съзнателно, злоупотребявайки с разума, с който Бог е надарил единствено човека. Злоупотребата с разума лишава от достойнство измамниците и предателите и премахва у поета всяко състрадание към тяхната участ и мъки, каквото той често изпитва към осъдените

В по-горните кръгове. Докато в горния ад преобладава граматичният и трагичният тон, в долния, където са наказани най-гнусните и низки грехове, преобладава комичният език на презрението и сарказма. Със своите многобройни подразделения измамата и предателството заемат осмия и деветия кръг, за които поетът отделя почти половината от *Ag* (18–34 песен).

При приближаването към Дит, адския град, в който са наказвани най-тежките престъпления, тези от измама и предателство, Данте казва на своя водач Вергилий: „Вече ясно виждам минарета в долината, толкова са червени, сякаш от огъня току-що са излезли”. Поетът оприличава най-високите здания на адския град с нажежени от адския огън минарета на джамии, символ на лъжевярване и еретично упорство, свързвайки така града на Сатаната с исляма. Джамията е част от архитектурата на ада: в него тя е място не за преклонение пред Бог, а пред Сатаната. Поетът образно внушава, че тези нажежени от адския огън здания ще бъдат вечен дом на молещите се в джамии, тези сатанински домове.

Осмият кръг, в който са измамниците, е разделен на десет концентрични оврага или ями. В деветия, предпоследен, овраг са наказани „сеячите на разколи и скандали” (XXVIII песен). На земята те са разкъсали единството на свещеното тяло на Църквата и заради това са наказани според закона на възмездието (*contrapasso*), закон, който разкрива едновременно природата на сторения грях и вътрешното състояние на душите. С *contrapasso* Данте ни предупреждава, че в този живот, а значи и в отвъдния, ние лесно, твърде лесно правим грешната стъпка и ставаме нашите грехове, които са и нашето наказание. Поетът обича да обръща отвътре навън и да излага на показ онава, което крием в себе си. Наказанието на разколниците е да бъдат разчленявани от дявол с меч. Езикът на песента е груб и суров, извикващ в съзнанието на читателя образи от кланица и болница с посечени тела и разкапани меса.

Впечатление на поета поклонник най-напред прави един осъден, който е разцепен от брадичката до гупката, отгдето се пърди. Червата му висят.

Данте не отлепва поглед от него, докато осъденият си разваря гърдите и казва: „О, виж ме как се разтварям, о, виж ме, аз съм изкорменият Мохамед! Пред мен Али плачещ върви, с лице разполовено от брадата до косата”.

Данте подлага пророка на скверно и гротескно наказание, затова тази песен и днес е непреводима в мюсюлманския свят.² Пророкът Мохамед е разполовен от брадичката до ануса, червата му висят навън, неговото наказание е да бъде вечно разсичан от сабята на дявола, когато завърши своята обиколка на ямата, през която тялото му отново се затваря. Така разделителят на човечеството сам бива разделен и разполовен.

² На някои може да направи впечатление, че и в превода на Константин Величков имената на Мохамед и Али не са споменати, но „премълчаването” им идва не от „политическа коректност”, а от изискванията на стихосложението и е напълно ясно за кого точно става дума: „Пророк ме знайха на земята... А този... пред мен, роднина мой е бил”.

Физическият вид на Мохамед е саркастичен, зловещо комичен, защото е извършител на най-тежкото и голямо разцепление в християнския свят: за Данте, както за християнското Средновековие, ислямът не е отделна религия, а разкол. Поетът приема за исторически факт разпространената по време на Кръстоносните походи легенда, че Мохамед бил свръхамбициозен свещеник, който, след като не бил избран за патриарх на Константинопол според едни, за папа според други, станал богоотстъпник и се отцепил със своя народ от Църквата, за да утоли жаждата си за почести и власт.

Важно е да се подчертае, че Мохамед е осъден не като основател на нова религия, а тъкмо като разколник и сеяч на скандали и разгори. Вярата, която той проповядва, не е според Данте религия, а само извратена фалшификация на истинската религия: ислямът е лъжеучение, лъжевяра, затова неговият пророк самозванец е в кръга на измамниците. През Средновековието е била разпространена и легендата, че Мохамед слагал зърно в ухото си и бил научил гълъб да го яде, за да вярват учениците му, че му говори Светият Дух. Мечът, с който го посича дяволът, е мечът на разкола, който изкривява истината на Писанието.

Мъчението, на което е подложен Мохамед, е както според закона на *contrapasso*: да бъде тялото му разполовено заради разполовяването на свещеното тяло на Църквата, така и пародийно обръщане на ислямското предание. Данте по всяка вероятност е познавал някой от латинските преводи на Корана³, където в сура 94 (*Инширах*, „Разтварянето“) Аллах (или ангелите) разтваря гърдите на Мохамед: „Не разтворихме ли ние твоята гърд?“, изважда и почиства според преданието сърцето му със сняг: „И снемме от теб бремето, което тегнеше на гърба ти“, за да го подготви за неговото мистично пътуване (*ми'радж*) и за неговата пророческа мисия: „С трудността идва и леснина, и когато приключиш, се труди усърдно, и на своя Господ се посвещавай!“. При Данте със съвършено *contrapasso* разтварянето на гърдата на пророка се превръща от духовно пречистване и възвисяване („И възвисихме твоего споменаване“) в средство за унижение, за делегитимиране на неговата личност и вяра.

Участта на Мохамед напомня за унижителната смърт на Арий, архетипния еретик схизматик, който в началото на IV век, отричайки божествеността на Исус Христос, създава първото голямо разделение. Арий според преданието умрял в нужник от силен стомашен кръвоизлив, при който вътрешностите му се изсипали навън, също както на Юда (Деян. 1:18). Данте разбира арианството и исляма като разколнически течения, разкъсали единството на Църквата. Нещо повече, в песента Мохамед е на равнището на схизматика и еретик като Фра Долчино от Новара въпреки бездната между световната религия и малката местна секта.

³ В Италия през XIII век са били добре познати латинските преводи на Корана от Робърт от Кетън (1142–43) и Марк от Толего (1210–11), за тях, както и за другите ислямски източници на Данте, виж Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.

За отбелязване е също, че Пророкът, заедно с Али, неговия братовчед и зет, е наказан заради породеното от него разделение в самия ислям. (32–36). Данте, значи, познава и голямото разделение в исляма между сунити и шиити. През Средновековието мнозина в Европа смятат Али за подбудител на Мохамед, затова той върви пред него. Разцепеното му лице допълва разполовеното тяло на Пророка (от брадичката на долу), за да посочи, че той бил главата, или умът, на делото на разделиеното, съгласно общоприетото тогава мнение.

За Едуард Сауг описанието на Мохамед и Али от Данте, вдъхновено от най-разпространените на Запад техни образи тогава, е израз на най-първичния ориентализъм. Но всички разколници, не само предводителите на исляма, страдат в тази яма, пък и всички осъдени – основно християни – търпят ужасни мъчения в Дантевия ад.

Потвърждение за тезата на Сауг изглежда сякаш и това, че сарацинките олицетворяват в *Чистилице* (XXIII:103) леконравните жени, надминати в своята разпуснатост единствено от разлюзваните флорентинки, които ходят с разголенни гърди. Но тук, когато се вземе предвид булото на мюсюлманката, ключ за сравнението става иронията, на която Данте е отличен и тънък майстор.

Времето на Кръстоносните походи е отминало, но паметта за тях е жива. В небето (XI песен на *Рай*) поетът поклонник слуша разказа за живота на свети Франциск, който отива да проповядва Христовата вяра на султан Ал Камил. Султанът, пред когото светецът се изправя, е горд, но ням. Единственият мюсюлманин, който говори в *Комедията*, е Мохамед, и то, както видяхме, за да разобличи своето разколничество. Гордото присъствие на султана е само фон, на който по-ярко изпъква героичният подвиг на свети Франциск, който търси не толкова обръщането на султана, а мъченичеството от неговите ръце.

Кръстоносците, дали живота си в борбата с неверниците, блестят в небето на Марс в рая: там преди всички е Качагуида, прапрадядо на Данте, загинал в Светите земи във Втория кръстоносен поход (*Рай*, XV:139-147). Разказвайки за своята героична смърт, той нарича мюсюлманите „мръсна сган“ (*gente turpa*).

В *Божествена комедия* обаче няма само отрицателни позовавания на исляма.

Първият кръг, или Лимбусът (лат. *limbus* – край, граница), се намира в най-горната част на ада. Данте, в разрез с тогавашното учение на Църквата, поставя в него достойните и праведни нехристияни, което е оригинално негово нововъведение. Душите в този кръг са живели на земята, без да се поддадат на страстите и пороците. Упражнявали са в пълна сила себеvlадеенето и добродетелта, отдали са живота си на търсенето на истината и справедливостта. Затова не са подложени на мъчения, а са лишени единствено от богосъзерцанието. Човешкият ум не може сам, без вярата и благодатта, да

достигне дълбочината на Божествената тайна. В поемата голямата грама на разума, оставен на самия себе си, без помощта на благодатта, е представена от Вергилий, който е сред обитателите на този кръг.

В Лимбуса Данте и Вергилий стигат до благороден замък, обграден от седем високи стени и защитен от красиво поточе. Минават през него като по суха земя, после проникват в замъка през седем врати и стигат до зелена, свежа поляна.

Благородният замък (*nobile castello*) е алегоричен образ на добрия живот, който може да бъде постигнат с моралните и интелектуалните добродетели, без намесата на Божията благодат. Неговите седем стени символизират седемте добродетели: четирите морални (благоразумие, справедливост, сила, умереност) и трите интелектуални (ум, знание, мъдрост). Красивото поточе, по което двамата минават като по суха земя, възпрепятства недостойните да достигнат замъка. Седемте врати са алегория на седемте либерални изкуства, съставени от тривиума (лат. – троен път): граматика, реторика, диалектика, и квадриума (лат. – четворен път): музика, аритметика, геометрия и астрономия, както и на философията с нейните седем дисциплини: физика, метафизика, етика, политика, икономика, математика, диалектика. Свежата зелена поляна са Елисейските полета, най-доброто място в езическия отвъден свят, където след смъртта отиват душите на достойно живелите. Тук тази поляна е като „затворена градина“, отделена с високи стени от ужаса, задуха и мрака в околния ад.

На поляната пред благородния замък поетът съзерцава с благоговение великите духове, които са облагородили човешкия род и възвеличили човешката природа. Край групата на достойните римляни, той вижда „сам, встрани, Саладин“ (Ag, IV:129), вижда т.е. Салах ад Дин, (1137–1193), султана на Египет, който през 1187 г. побеждава кръстоносците и превзема Йерусалим. След победата Саладин се показва милостив към пленените християнски воители и за Данте той е великодушен и щедър владетел, който споделя идеалите и притежава добродетелите на рицарството. Щом мюсюлманинът може да се държи толкова почтено и достойно, колко повече това трябва да правят християните.

Последната група, която поетът поклонник среща в благородния замък, е на бележити учени: Евклид и Птолемей; Хипократ, Авицена и Гален, и Авероес, „който направи големия коментар“. (Ag, IV:143–44).

В тази група Данте поставя два големи мюсюлмански учени: радикален за времето религиозен и интелектуален жест, с което показва, че ясно съзнава и оценява значението на арабската наука за развитието на европейската научна и философска мисъл.

Авицена (Ибн Сина, XI век) е арабски лекар, философ, ерудит, енциклопедист, благодарение на когото Аристотелевата философия стига до Запада и се

превърща за следващите пет века в метод и система на неговото мислене. Авероес (Ибн Рушд, XII век) е наричан Коментатора заради коментарите си на Аристотел. Неговият рационализъм, предизвикал остър сблъсък между философи и теолози, е големият стимул за интелектуалния дебат през XIII век. За Авероес има съгласуване между откровените истини на Писанието и рационалните истини на Аристотелевата философия.

Наследството на *фалсафа*, на арабската философия, е живо и значимо за Данте. *Фалсафа* е проект за вяръност както към Аристотел, така и към собствената религия, която символично представя онова, до което философите стигат чрез рационалното изследване. Писанието със своите конкретни образи е за масите, то забулва недостъпните за тях метафизични истини и дава морални уроци и житейска мъдрост.

Флорентинският поет също като арабският философ казва, че е научил своите уроци едновременно от философските аргументи (*Рай*, XXVI:25) и Писанието. Ключово за ислямската *фалсафа*, както за поетичната теология на Данте, е отношението между божественото откровение и разума, възможността за сливането на човешкия ум с божествения и постигането на универсалната истина и интелектуалното щастие, в което според Алберт Велики се състои „вярата на философа“ (*fiducia philosophantis*). Забележително е, че единствените „модерни“ (Саладин, Авицена и Авероес) сред „великите духове“ са трима мюсюлмани. В тяхно лице поетът отдава почит към универсалността на знанието. В цялата *Комедия*, воден от идеята за всеобщата истина, Данте търси философско и богословско помирение на противоположните школи и мислители.

Това са конкретните позовавания на исляма като вяра, политика, морал, философия и наука в *Божествена комедия*. Към тях следва да се прибави и арабският астроном Ал Фаргани, или Алфрагано, който е могъщ стимул за научното въображение на поета.

Данте показва както силна неприязън, характерна за неговата епоха на остри противопоставяния към исляма, така и уважение и почит към значимия принос на арабската философия и наука.

Ауербах нарича Данте поет на земния свят, въпреки че *Комедията* описва вечните и неизменни черти на ада и рая, тя по същество е и човешко изследване на този наш човешкия свят и в това именно коренно се различава от всички преходни описания на отвъдния. Преди Данте мъртвите са представяни като сенки, в които индивидуалната личност е унищожена или неузнаваема (при Омир, Вергилий), или огънят на суровия християнски или мюсюлмански морализъм е превърнал в прах и пепел земните отношения и желания. В *Божествена комедия* обаче душите запазват във вечността своя земен облик, мисли, желания, грехове, добродетели. Тяхното положение в отвъдния свят е продължение, интензифициране и окончателно фиксиране на онова, което поетът открива като най-съществено и своеобразно в техния характер и съдба.

Данте, виждаме и от примерите с Мохамед и Али, със Саладин, Авицена и Авероес, пише своята *Комедия*, за да говори на различни равнища публика, използвайки различни регистри – нисък и висок, груб и сатиричен, когато е саркастично полемичен, философски, когато се обръща към философи.

Има ли други ислямски влияния в *Божествена комедия*? Преди век испанският йезуит и ислямовег Мигел Асин Паласиос публикува *Мюсюлманската есхатология в Божествена комедия*⁴, в която изследва влиянието на мюсюлманската есхатология върху схващанията на Данте за отвъдния свят. Асин Паласиос изучава подробно ислямските представи за отвъдния свят: привежда и анализира хадиси и легенди, астрономични трактати и мистични съчинения. Открива в *Божествена комедия* заимствания от тях както в структурирането на отвъдния свят, така и в системата на наказанията и наградите, в множество символи. Многобройни съответствия могат да бъдат обяснени според Асин Паласиос единствено чрез съзнателно усвояване, подражаване и преработване от Данте на ислямските текстове и представи. Така метафизиката на светлината в *Paradiso* кара испанския изследовател да свърже космологическите схващания на Данте с ислямската теософия на светлината, стигнала до Запада чрез Авицена. Запознаването на поета с ислямските идеи било станало чрез учителя му Брунето Латини (срещнат от Данте в XV песен на *Ag*), който е бил флорентински посланик в двора на Алфонсо Мъдрия, „краля на трите култури”.

Книгата на Асин Паласиос предизвиква ожесточени дебати и е отхвърлена от тогавашните дантисти с аргумента, че е невъзможно поетът да е познавал всички тези текстове, труднодостъпни и непреведени на латински, едва ли известни и на Латини, още повече че разбирането на съчиненията на автор като Ибн Араби изисква задълбочено владение на арабски. Тезата на Асин е отхвърлена според известния схоластичен принцип⁵: „от възможното не следва заключение за реалното” (*a posse ad esse non datur illatio*).

Ала винаги, както видяхме, има обмен и взаимно влияние между две култури в контакт и ислямската цивилизация с различните свои равнища е в духа на времето. *Божествена комедия* не само говори за зенит, алкохол, алхимия, но препраща и към реалности на ислямския интелектуален и мистичен живот. Межкултурният обмен дава възможност и за интертекстуалност по аналогия. Аналогичните отношения не означават, че текстът *x* (например на Ибн Араби) е непременно източникът на текста *y* (в случая *Комедията*), но че Данте може да е прочел негов епитом, да е чул устно резюме, да са стигнали до него и да са го впечатлили отделни идеи, както допуска испанският изследовател.

Основният принос на Асин Паласиос е, че излага обстойно мюсюлманската есхатология и показва Испания като главно място за общуването между

⁴ Miguel Asín Palacios, *La éscatología musulmana*, цит. пр.

⁵ Дантистите, като цяло, са сред големите модерни и постмодерни схоластици, има, разбира се, и изключения.

двете култури, като допусканията му са основно предпоставки и аналогии. Липсващата брѐнка в представената от Асин верига на предаването, в този „иснад“ между ислямската есхатология и *Божествена комедия*, е текст, познат от Данте.

Полемиката затихва и книгата на Асин е почти забравена, когато, вече след неговата смърт, през 1949 г. италианският учен Енрико Черули намира в *Coprus Toletanum* и публикува латинския и френския превод на *Китаб ал Ми'радж*, испанско-арабска книга, която разказва за нощното пътуване на Мохамед до ада и възнесението му на небето, преведена като *Книга на стълбата* на кастилски от евреина Абраам Алфакуин и на латински и френски от Бонавентура Тоскански.⁶

Традицията на *ми'радж* възниква въз основа на един-единствен стих в Корана (17:1), според който Мохамед е пренесен една нощ от свещената джамия до най-далечната джамия. Преданието разказва, че една нощ ангелът Джибрил събудил Пророка, качил го на крилатия кон Бурак, пренесъл го на възвишението на Храма в Йеруслим (най-далечната джамия) и оттам го повел на обиколка из отвъдния свят, тъй както Вергилий води Данте. Според *Китаб ал Ми'радж адът (Джаханам)* лежи точно под Йерусалим, както и при Данте. Има описания на несекващия поток неверници, които влачат своите вериги в зловонния въздух с цвят на сѐра, в огнени кладенци горят прелюбодейците и т.н. Пророкът посетил и отделена за разколниците, размирниците част от ада. Той се изкачил по златна стълба, откъдето и названието *Книга на стълбата* в преводите, през седемте небеса до рая, срещнал в тях предишните пророци и стигнал до божествения гвор на Аллах.

Нощното пътуване на Мохамед (*исра*) според Асин Паласиос е прототипът на Дантевото пътуване. Ето че Черули открива *Книга на стълбата*, която със структурата на адските кръгове, със закона на възмездието (*contrapasso*), с телесните наказания, златната стълба, метафизиката на светлината може да бъде приета за директен източник на *Комедията*: съвпадението не е просто жанрово или тематично, но формално, съответствията не са случайни, но изоморфни.

Данте най-вероятно е познавал *Книга на стълбата* и тя е влязла редом и в конкуренция с неговите основни – библейски и класически – източници. Вместо директно заимстване обаче *Божествена комедия* представлява според мен по-скоро контрамодел на ислямския. Така или иначе, *Книга на стълбата* дава по-добро разбиране за есхатологическия фон, на който Данте изгражда своя отвъден свят.

В културната критика днес съществено влияние оказва *Ориентализмът* на Едуард Сауг⁷, който вижда в *Комедията* на Данте отправната точка на

⁶ Enrico Cerulli, *Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Città del Vaticano, 1949.

⁷ Едуард Сауг, *Ориентализмът*, София: Кралица Маѐ, 2005.

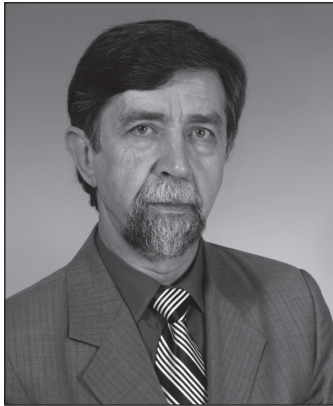
„ориенталисткия” възглед, т.е. на западното отношение към Изтока, което превръща „исляма в истинския епитом на аутсайдера, срещу който се основава цялата европейска цивилизация”.

Данте обаче живее в епоха, когато спускащите се граници между християнството и исляма остават твърде пропускливи. Ислямът за Данте не е далечният и заплашителен Ориент, а близкият Юг (Сицилия) и недалечният Запад (Испания). Противно на твърдението на Сауд, той съвсем не вижда мюсюлманите като радикалните „други”. Данте осъжда Мохамед и Али като „сеячи на разкол” в неговия собствен свят. Той не представя исляма като чужда вяра, като външен враг, а като изродена форма на разкол в собствената му религия.

Фокусът на Данте е собственият му свят с неговите множество раздори и разврати – социални, политически, морални, църковни, духовни – и един от най-тежките и опасните разколи (затова е наказан в предпоследния обръс на предпоследния кръг на ада), но един от тях – на неговия свят – е този на исляма. Поетът не схваща християнството и исляма като различни цивилизации, а като съставлящи един общ свят, но вече не хомогенен, а разкъсан от различия, размирици, разколи, противопоставяния. Едно е ясно, отношението на Данте не е отношение на ориентализъм, какъвто анахронично му приписва Едуард Сауд, а на напрегнат, но плодотворен контакт с ислямската култура на епохата, като поетът успява да види, че ислямът не е само и единствено разкол и джихад, но и съкровище с многоцветни и скъпоценни отблясъци като рицарският дух на Саладин и мъдростта на философите и суфиите от Ал Андалус.

Данте заимства широко и свободно от различни извори и образци, в това число и от ислямските. *Божествена комедия* е сума на средновековната култура. Със своите знания и схващания поетът несъмнено е човек на Средновековието, чиято цивилизация завършва и гениално обобщава. Ала тъждеството, което прокарват някои, между Данте и времето му не издържа на богатството, интензивността, ексцеса на неговото творчество. Той винаги показва удивителна оригиналност и изобретателност в извършването от него алхимична трансформация на изворния материал. Никой средновековен епос не може и отдалеч да се сравни с *Божествена комедия*, чието въздействие и днес е много по-силно и живо, отколкото може да се очаква от литературно произведение, писано преди седем века в стихове и на простонароден език, който отдавна никой не говори.

Бокачо пише, че Дантевата комедия е „съчинена в рими с толкова изкуство и ред, и на толкова красив език, че никой не би могъл да намери грешка в нея”, и я нарича божествена, защото е неподражаема, също както неподражаем за мюсюлманите е Коранът.



Вениамин Пеев защитава докторска степен в областта на руската религиозна философия в НБУ (2009 г.). Автор е на публикации в българския и чуждестранния периодичен печат, както и на студии и монографии, между които: *Библейското учение за Св. Писание* (1988; 2-ро изд. 1991); *Бог, вселената, човекът* (1992); *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)* („Бъдеще и надежда”, 2009); *Жан Калвин. Философско-теологични аспекти на Реформацията* („Абагар”, 2011); *Християнство и философия: проблемът за сътрудничеството* („Абагар”, 2012); *Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието* („Абагар”, 2014); *Социални и богословски аспекти на Реформацията* („Комунитас”, 2017), *Харалан и Ладин Попови и „Славянската религиозна мисия”* („Комунитас”, 2017); *Харалан и Ладин Попови в Русенската петдесетна църква 1928–2020* („Рива”, 2022).

Вениамин Пеев

ПРЕДСТАВЯНЕ НА АНТОЛОГИЯ НА ПРОТЕСТАНТСКАТА ПОЕЗИЯ В БЪЛГАРИЯ (1950–2022)

*Най-добрата поезия на даден автор
обикновено е израз на най-съкровеното му чувство.*
Лорд Дейвид Сесил¹

Издателство „Верен” пусна вече на книжния пазар *Антология на протестантската поезия в България*. Включените около 30 автори с общо 165 творби, повечето от които са добре познати на любителите на християнската поезия у нас, принадлежат към основните представителства на протестантското малцинство: методисти, баптисти, петдесетници, Божията църква и адвентисти. Сред тези автори има хора, които са издали по няколко стихосбирки с религиозна и гражданска поезия, а някои от тях членуват в съюзи на българските писатели и различни литературни сдружения. Сред тях има протестантски пастори, учители, журналисти и представители на различни

¹ Лорд Дейвид Сесил (1902–1986) е британски литературен историк, биограф и оксфордски преподавател. Близък приятел на Дж. Р. Толкин, Клайв Луис и Оуен Барфилд, той е известен с изследванията си на поетичното творчество на християнския поет Уилям Каупър и особено като съставител на първата съвременна антология на английската християнска поезия (англ. *The Oxford Book of Christian Verse*, 1940).

професии, но обединяващият елемент е християнската вяра и принадлежността към онази европейска богословско-литературна традиция, чиито корени могат да бъдат проследени до първата половина на XVI в., до зората на реформаторското движение в Германия и Швейцария. Уникалният характер на протестантското богослужение, включващо образци на химнотворчеството през последните четири-пет века в Западна Европа и САЩ, представлява творческата почва, в която се раждат и развиват протестантските поети в България. Техни учители са не само библейските псалмопевци, но преди всичко най-изтъкнатите творци в Германия, Великобритания и други западноевропейски страни и САЩ, в които протестантизмът е разпространен. Разбира се, като модел не са пренебрегнати и онези български класици, които са оставили прочувствени християнски стихотворения, чиито текстове са превърнати в песни и химни, изпълнявани в протестантските богослужения у нас. Същевременно ще посочим, че някои автори следват една оригинална българска традиция, характерна за Божиите църкви, която представлява отглас на библейското пророческо слово.



Времевият отрязък от малко повече от 70 години на стихотворенията в *Антологията*, заключен между 1950 и 2022 г., е преднамерено избран от тримата съставители Ваня Тодорова, г-р Емил Гаджалов и г-р Вениамин Пеев. Той представлява период на зараждане и развитие на нов тип християнска поезия, създадена по времето на тоталитарния режим в нашата страна, който се бе опитал с крути мерки да задуши всеки вид богословско и литературно творчество като вредна „отживелица“ на миналото. Годишите 1948–50 са време, когато църковните общности на българските протестанти биват духовно обезглавени поради политическите процеси, организирани срещу редица техни водачи, и други форми на репресивни действия на властта. Въпреки силния натиск на комунистическата гържава обаче в средите на протестантските общности се появяват талантиливи поети, които пишат за своята вяра и упование в Христос, изливайки в емоционални и богати на символика творби искреното си желание да Го следват с цената на носене на своя кръст на социални несгоди, хули и отрицание. Някои от поетите в периода преди 1989 г. успяваха да публикуват свои стихове в официални периодични издания като *Църковен вестник* или нецърковни вестници, списания и алманаси, давайки гласност на добре прикрити християнски идеи, мотиви и теми. Други имаха привилегията да публикуват анонимно дори цели религиозни стихосбирки в чужбина със съдействието на протестантски мисионери, посещаващи нелегално страната ни. Повечето автори обаче даваха

гласност на творбите си в изготвяните литературно-музикални програми в техните църковни общности, които по традиция бяха посвещавани на големи християнски празници като Рождество Христово, Възкресение Христово, Петдесетница, Деня на Реформацията, Деня на Библията и др. Такива художествени програми изпълняваха ролята на духовни извори за насърчение на вярващите и пряко адресирано християнско благовестие към невярващите. Ето защо много от рецитираните стихотворения се преписваха от любителите и се разпространяваха из цялата страна, благодарение на което някои от авторите им бяха станали особено популярни. Преди 1989 г. бяха правени няколко опита да се съберат най-добрите поетични творби, за да бъдат издани нелегално в някакъв, макар и ограничен тираж. В настоящата *Антология* влизат част от стихотворенията, събирани преди 1989 г. от поетесата Ваня Тодорова, както и творби от адвентното циклостилно издание от 70-те години на миналия век със заглавие *Духовна стихосбирка*. За да се реализира *Антологията на протестантската поезия в България* в настоящия ѝ вид обаче, бе приложена нова и различна концепция в сравнение със споменатите източници. Тя има не само количествено измерение, т.е. че са представени и творби на по-млади автори след 1989 г., но и качествени характеристики. На първо място, желанието на съставителите бе да приложат характерните за протестантската вероизповед критерии към творбите, влизащи в нейния състав, поради което не са търсени християнски автори от други конфесии. Централни принципи за протестантската поезия, както ще видим по-долу, са: използването на Библията като главен източник на вдъхновение, специфични богословски мотиви и литературна образност, ярко изразено послание към читателя и христоцентричност на темите. На второ място, много важно е да бъде изразено личното преживяване на гадения автор по теми като покаяние, прошка, обръщение към християнската вяра, изкупление, спасение и т.н. Изповедността е основата за убедително отправяне на послание към читателя чрез личен пример, за да може той да се довери на автора и казаното от него или нея. В протестантската поезия е недопустимо използването на религиозни клишета единствено като литературни тропи, без авторът да е показал, че изреченото произтича от искрена вяра и посвещението на Господ Исус Христос и Неговата църква.

Преди да кажем няколко думи за структурата на *Антологията на протестантската поезия в България (1950–2022)*, нека посочим основанията да смятаме, че предложените в този сборник творби са продължение в някакъв смисъл на протестантската поетична традиция. Споменахме по-горе, че протестантската поезия възниква през първата половина на XVI в. в Германия. Тя е рожба на реформаторското движение и от самото начало е пряко свързана с новия тип богослужение. През 1523 г. Мартин Лутер (1483–1546) стига до идеята, че е настъпило времето германците да започнат да използват в богослужебната си практика химни, които съответстват на реформаторските идеи. Затова той се обръща към някои свои съратници да започнат да пишат поетични текстове, като вземат за образец библейските Псалми и различни библейски случаи и герои. Самият Лутер дава пример, като превежда

свободно Псалми 67 и 130². Още тук личи преклонението му пред величието на Бога, на Когото се уповава реформаторът за избавление „из дълбините“ на страданията. Лутер написва скоро два оригинални химна – първият е посветен на мъчениците, изгорени в Брюксел на клада (август 1523 г.), а вторият изразява убеждението, че Бог е „могъща крепост“ за всеки, който се скрие от враговете на вярата зад нейните стени. Когато през 1524 г. излиза първият реформаторски сборник с оригинални химни, включените само осем поетични текста очертават главните мотиви на протестантската поезия през следващите столетия: библейски обоснованата вяра в Божието всемогъщество и промисъл, драматизма в живота на Христовите последователи, притесненията и гоненията, на които са подложени често, но и гаранцията, че в крайна сметка вярващите ще бъдат възнаградени с победа и избавление и др. Трябва да отбележим, че мотиви като тези в първите химни са продукувани и от реални обстоятелства в онази епоха, което показва аспекта на актуалност в ранната реформаторска поезия. С разпространението на протестантизма в други европейски страни се прибавят нови аспекти и мотиви в християнската поезия. Така например неконформисткият английски пастор, богослов и философ Айзък Уотс (1674–1748), който основателно е определен като „кръстника на английското химнотворчество“, очертава нова посока в протестантската поезия по отношение на Лутеровото наследство. Докато в ранната реформаторска поезия се забелязва тенденцията драматизмът в Псалмите да се възприема като напрежение и борба на вярващия с външни врагове, то Уотс е изразител на напрежението и борбата на християнина вътре в самия него. Теренът на битката е неговата душа. Сатаната и грехът се опитват да я разяждат отвътре. Духовният воин вече не се крие в „Божията крепост“, а се включва активно в сражението. Исус Христос не е просто Спасителят на човечеството, а – „моят Спасител“, Който „умря за мен“. Всичко това внася много лични моменти в християнската поезия и създава предпоставки за отъждествяване на читателя или слушателя с лирическият герой. Айзък Уотс, който е автор на около 750 прочувствени химна, създава много усложнен и богат духовен портрет на вярващия. Неговата нова поетична линия е последвана от много англоговорещи автори, сред които заслужават да бъдат споменати Чарлс Уесли (1707–1788) и Джон Нютън (1725–1897). По-малкият брат на основателя на методизма Джон Уесли – Чарлс, е автор на повече от 6500 поетични текста, голяма част от които са се превърнали в класически протестантски химни, които са известни на протестантските общности у нас. Характерна за него е дълбоката лична изповедност на горчивина поради религиозните гонения, любов и упование в Христос, както и пълно посвещение на личния живот на Спасителя и Неговата църква. Бившият търговец на роби, а по-късно ревностен англикански свещеник Джон Нютън преживява драматично обръщение към Бога, след което се разгръща с пълна сила богатият му поетичен талант. Заедно с английския поет Уилям Каупър (1731–1800) Нютън съставя популярния във Великобритания сборник *Олни химни* (1779 г.), сред които се откроява с особена благовестителска сила химнът „Удивителна благодат“

² Съответно: 66 и 129 в Синодалното издание.

(англ. *Amazing grace*). Поради мисионерската дейност на Американския борг по българските земи през XIX в. и основаването на църковни общности на конгрешани и методисти на български се превеждат десетки от най-популярните химни на английски и американски автори. През XX в. любими в повечето протестантски общности у нас стават и химни по текстове на незрящата американска поетеса Фани Кросби (1820–1915). Нейните стихове са пропити с любов и упование в Христос. Лирическият герой, който намира единственото „безопасно място в Христовите ръце“, е пример за всеки протестантски вярващ, посветил живота си на Бога. Мотиви като този се контекстуализираха удачно в годините на тоталитарния режим и насърчаваха вярващите в богослуженията.

В *Антологията на протестантската поезия в България* стихотворенията са подбрани в 15 различни раздела, които съответстват на основни според съставителите доктрини: Бог, Исус Христос, Рождеството на Спасителя, вярата, молитвата, упованието, християнския живот, християнската любов, геца, християнското творчество, борбата със света/безбожието, мира и войната, християнката, християнството, възкресението и отвъдния живот. Избегнати са теми, които са дискуссионни за различните представителства на протестантизма. За да не натегнат везните към догматична сухота, разделите са озаглавени с подходящи за целта заглавия или поетични изрази от включените стихотворения. Вътре в самия раздел авторите и техните стихотворения са подредени хронологично според годината на публикуване или написване на творбата. Под всяко стихотворение е посочено заглавието и годината на издаването на стихосбирката, сборника или антологията, в които то е било включено първоначално. Нека отбележим, че съставителите положили усилия да открият подходящи стихотворения особено по два от разделите, които обикновено отсъстват в други подобни сборки. Става дума, от една страна, за творби, отразяващи политическия натиск и преследване на протестантски творци в периода на тоталитарното управление в България. Някои от включените автори са били изключвани като студенти, а други са били уволнявани от работа заради християнските си убеждения. От друга страна, съставителите отделили място за един раздел по темата за мира и войната, която е особено актуална днес. В края на *Антологията* са приложени биобиблиографски справки за авторите, участвали в този сборник. За разлика от други подобни издания, акцентът в информацията за авторите пада не толкова върху техните поетични постижения, колкото върху развитието на техния духовен живот. Според съставителите бе важно да се отбележи защо и как са повярвали или в какви семейства са се родили и формирали като вярващи хора участниците в изданието. Това е също една от особеностите на концепцията, реализирана при подготовката на *Антологията*.

Въпреки предпочитанието на съставителите към силабо-тоническото стихосложение, което е познатият модел на традиционните протестантски поети, в *Антологията* присъстват и автори с по-смел и модернистичен натюрел. Сред протестантските творци има и такива, които създават

стихове в свободна форма, акцентирайки на оригинални и неочаквани метафори и картини. Има поети, които еднакво успешно си служат с класическата и свободната форма. Нека отбележим още, че в сборника присъстват и стихотворения, които отразяват една характерна конфесионална традиция, възникнала на чисто българска почва, която се рогее с библейското пророческо слово. Лирическият герой в тях е „Аз”-ът на Създателя и Промислителя, а поетът като че ли само е записал изреченото от Бога послание. Такова многообразие на темите, формата, тропите и въобще на поетичния рисунък действително оправдава определението за *Антология*. То създава усещането за многоцветен аромат, излъчван от стиховете, които любителите на поетическото творчество могат да приемат с удовлетворение и благодарност към Бога. В крайна сметка християнската поезия, независимо от конфесионалната си обаяреност, има една главна цел – да прослави Твореца на всичко видимо и невидимо, Който е Първоизточникът на всяко искрено човешко вдъхновение. Именно това е най-съкровеното чувство, което присъства в истинската християнска поезия.

ПЕСЕНТА НА НОЙ

Тази песен на вопъл прилича...
Тази песен разсича нощта...
Като кръв от небето потича
насъбрана гъждовна вода...
Кой е сам в този град многолюден?
Чий прозорец разтворен блести
и едничък останал е буден
над антени, балкони, врати?...

Пее някой – бих казал – без време...
Ни коли, ни трамваи вървят.
Само мокрите кестени гремят
И листата им глухо звънят.
А прозорецът свети – огромен...
Плува той като кораб в нощта.
Сякаш Ной над потопа пороен
пее песен, спасен от гъжда.

Стоил Гуртинов, *Песента на Ной* (2003)

СБЛЪСЪК

Фалшивата непреднамереност
ме връхлетя внезапно.
И истината
в нея се удави.
Затрака механизмът
на машината,
създаваща
абсурд.
И трябваше да бъде
частен случай
със безсловесен коментар...
И трябваше устата да заключат...
И вярата ми –
в шепата стиснат залък –
да хвърлят на свинете
с поругание...
Защото търсеше безумието
греха,

с която да прикрие
 голотата си,
 а после с кал да се нахрани...

Душата ми прилепна
 до пръстта.
 И чаках в прах
 да ме превърне
 тъмнината...

Пощага
 или наказание
 е оцеляването
 с дълбоки и неизлечими рани?
 Кому е нужно разкаяние
 на мъртви бюрократи
 или живи мъртъвци,
 щом винаги ще има
 разстояние
 до истината?

Вдигни очите ми нагоре
 и съживи ме,
 Светлина!

Ваня Тодорова (1989)

МОЛИТВА

Научи ме да бъда добра
 като хладната сянка в гората,
 като свежия въздух, събрал
 на пробуден живот аромата.

Да откривам с любов ми дари
 за душите ключа скъпоценен
 и балсама от гуми добри,
 който кротко тъгата отнема.

Сила дай ми, когато над мен
 непосилното бреме натегне,
 уморена, но с дух несломен
 към товара на друг да посегна.

Помогни да живея и аз
подчинена на простата нужда –
както всичко във Твоята власт –
на доброто покорно да служа.

Румяна Каменска-Донкова, Трудно знание (2011)

ОБИЧ

Обичам те, живот – теб, дар от Бога,
обичам те изцяло, от гуша
и толкова бих искала да мога
в прегръдка с тебе да се извия.

Да махам с поздрав на добрите хора
и против злото лек да сътворя –
с молитва, с вяра аз да го преборя,
на Бог отново да благодаря.

През теб без страх и болка да минавам
по пътя с Него – извора свещен,
на всеки нов ден смисъл да придавам,
да те живея с устрем вдъхновен.

Варта Берберян-Гарабегян (2018)

АЛАБАСТРЕН СЪД

Ти си такъв съд в ръката Ми.
Чист. Прозирен.
Скъпоценен.
Радост за окоето.
Гладък за пипане.

Съдържащ мирото Ми,
помазанието Ми.
Излъчващ благоухание.
Помазващ за изцеление,
за сила, за растеж в Мен,
за служение в Мен,
за смърт в Мен.

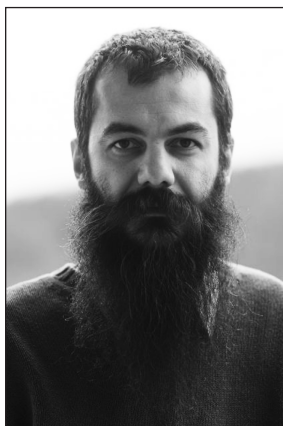
Готов да бъде строшен в ръката Ми.
Безценен с готовността си
да бъде строшен
и възлят пред Мен,
за Мен.

Светлана Каролева, Антология „Сънувам небето и търся Те” (2013)

АРХИТЕКТОНИКА НА ТЯЛОТО

Пространствената форма
в която съм затворена,
линее
от всяка дума, от всяка мисъл.
Загубвам границите, бавно.
Не мога да я прекроя,
но мога
да я изградя наново.
Единствено
в пространството на Бога.

Ваня Вълкова, Отблясъци (2021)



Михай Коман (рог. 1979) е един от най-изявените съвременни румънски иконографи. Завършва Букурещкия университет по изкуствата и Православния богословски факултет към Букурещкия университет, а през 2016 г. защитава и докторска степен по богословие в Атинския университет. Днес той е доцент в Православния богословски факултет на Букурещкия университет и обучава новите поколения румънски иконографи. Автор е на няколко монографии, посветени на църковното изкуство, участва в множество изложби в десетки европейски страни, представящи съвременната православна иконопис. Бил е гост-преподавател по програмата за обмен „Еразъм” на студентите по църковни изкуства във Великотърновския университет, където – както самият той казва, е намерил много приятели. „Във Велико Търново

винаги съм идвал с голям ентузиазъм и съм участвал, както съм и призовавал за участие моите студенти и колеги иконографи в Международното биенале на църковните изкуства, което се организира в този български град. Много се възхищавам на любовта, която изпитват към иконата и преподавателите, и студентите от Търново”, отбелязва той. С него разговаряме още за очакванията на студентите по иконопис и съвременните реалности, за това има ли свобода в църковното изкуство и как Христовата повеля „Не съдете!” е запечатана дори и в една икона...

ИКОНАТА КАТО ОБРАЗ НА ВРЪЗКАТА МЕЖДУ БОГА И ЧОВЕКА

С Михай Коман разговаря **Сандра Керелезова**

Разкажете ни повече за вашия път към вярата и към църковното изкуство.

Аз съм син на свещеник и така се случи, че на 14 години отидох в девическия манастир „Св. Йоан Кръстител” в Акритохори, Северна Гърция. Монахините се занимаваха с иконопис и именно там нарисувах първата си икона. Тази обител е под духовното ръководство на светогорския манастир „Ксенофонт”, в него идваха да служат отци от Света гора. И един ден, заедно с един от отците, заминах за Света гора. Там срещата ми с йеромонах Лука от голямото иконографско ателие на манастира бе решаваща за мен. Чиракувах при отец Лука до студентските ми години. След като завърших университета, Бог

постави на пътя ми да срещна друг голям учител – проф. Георгиос Кордис¹. От отец Лука научих много за монашеския начин на живот и техниките за рисуване, а професор Кордис ме въведе в тайнството на богословието на иконата и ми помогна да се установя по пътя на изучаване и разбиране как да рисувам икони във връзка с тяхното литургично предназначение.



Гетсиманската молитва на Христос

Вие сте от поколението румънски иконографи, които се открояват с личен почерк, ярък и разпознаваем. Как се постига той?

Мога да кажа, че в Румъния ние наследихме голям дар, изгубен днес в други православни страни. Имам предвид фреско техниката върху слой прясна мазилка². След като тази техника не се практикувала в продължение на повече от два века, през 70-те години на XX век група студенти от нашия университет по изкуствата, водени от един сърцат преподавател, след прецизни изследвания и опити възстановяват фресковата техника и тя отново започва да се практикува. Тази техника предизвиква художника да рисува свободно, директно върху стената. За да се избегне изсъхването на слоя мазилка, върху който работите, няма време за копиране или прехвърляне на чертежи. За предпочитане е замисълът, който имате, да бъде изпълнен директно върху стената. Въпреки че този подход изисква голяма прецизност, този начин на работа дава възможност на художника да изрази своя индивидуален почерк, собствената си личност.

¹ Проф. Георгиос Кордис е иконограф и преподавател по византийско изкуство към Атинския университет, както и гост-преподавател в някои от най-престижните академични школи в Европа. В брой 177 на сп. *Християнство и култура* са представени негови творби и авторски текстове, посветени на църковното изкуство.

² Терминът *фреско* в своята същина означава рисуване върху прясна (влажна) мазилка и компромисно днес се използва в обобщаващ смисъл за стенописване. За рисуване върху суха стена се използва терминът *секо*.

Доколко е важно иконографът да бъде и добър богослов?

Трудно е за иконографа да бъде същевременно и богослов. Но е много важно художникът да участва в литургичния живот на Църквата, за да добие реално усещане какво е да си част от общността в Христос. Само като сме вкусили лично от опита на връзката между Бога и човека, можем да я опишем в иконата. Иконата, както каза проф. Кордис, е образ на връзката между Бога и човека в любовта.

От вашите гуми усещаме иконографията като духовно призвание. Изпитват ли обаче вашите студенти колебания – дали захващайки се с това призвание, ще могат да изкарват препитанието си?...

Бих казал, че днес иконографите се намират в много интересен исторически период. От една страна, като творци се борим с икономически лишения и неудачия. От друга страна обаче, сме свидетели на голям разцвет на църковното изкуство в целия православен свят и извън него. Изкуството на иконата се цени все повече и на Запад, отвъд границите на православието. Разбира се, да си млад човек и да поемеш по този път, трябва да си наясно, че няма да ти е никак лесно, защото в тази специфична сфера да достигнеш прага на творческа зрялост, са нужни много учене и дълга подготовка. Но когато работата се върши с любов, никоя жертва не е твърде голяма и наградата е безценна. Кой не би искал благословията – когато ти зададат простичкия въпрос: „Какво правиш?“, ти да отговориш: „В купола с ангелите съм“?!

Може ли да посочите конкретни образци на църковното изкуство, пред които духът ви е спирал?

Те са безброй и все пак, ако трябва да открия няколко от тях, ще посоча манастира „Сучевица“ в Румъния, Боянската църква в България и църквата „Св. Николай Сирак“ в Солун, Гърция.

Преди няколко седмици папа Франциск покани на среща в Сикстинската капела 200 творци, сред които авторът на фотографията „Иисус в урина“ Андрес Серано. От погледа ви на творец и на преподавател по църковно изкуство – има ли според вас критерий кое е творба, провокираща със смисъл и послание, и кое богохулство и самоцелна безвкусица?

Иконописта е синтез на нашата църковна култура. Тя представя божествената мъдрост и изразява етоса на нашата Църква. Във всички свои аспекти иконографията следва и запечатва в материята учението на Христос Спасителя. В иконописта следваме Христовите заповеди, започвайки с първата: обичайте се един друг. Друга заповед, която имаме предвид в нашето изкуство, е: „Не съдете!“. Ако обърнете внимание, в храма светците и онези, които не са свети, които измъчват мъчениците, са изобразени по подобен начин, към тях е приложен еднакъв изобразителен подход. Иконографът не изобразява онези от втората категория с по-малко светлина, за да означи

тяхното осъждане. А причината е простичка. Много от онези, които измъчваха мъчениците, сами станаха мъченици и бяха изпълнени със светлината на Духа. Мисля, че и ние трябва да направим същото, да погледнем към собствените си грешки и да се молим, доколкото можем, за тези около нас, които ни се струват грешни.

Войната в Украйна изостри още повече проблемите и отвори по-големи разломи вътре в православния свят. Отразява ли се тази реалност по някакъв начин и на църковното изкуство, или то не се влияе от тези процеси?

Войната е най-тъжното събитие, на което можем да станем свидетели. Още по-тъжно е, че поместни църкви имат активна роля в тази реалност. Войната е обратното, диаметрално противоположното лице на иконата. Ако иконата е лицето на благодатната връзка на любовта, войната е лицето на омразата, на разкъсаната връзка между хората, и това лице, както свидетелстват отците на Църквата, е много грозно в очите на Бога. Единственото, което можем да правим, независимо дали сме просто вярващи или иконографи, е да се молим за всички, които са част от това ужасно събитие, надявайки се Господ да смекчи сърцата на онези, които имат властта да спрат тази глупост. Имам приятели художници, на които гържа, и в Украйна, и в Русия. Нека Господ се смили над тях и ги пази всички!

Вие сте част от групата *Eikona* заедно със споменатия проф. Георгиос Кордис, както и с други ваши колеги от Балканите. Кои са митовите за съвременните иконографи и за византийското изкуство, които искате да развенчаете чрез вашите инициативи?

Инициативата на проф. Кордис беше особено вдъхновяваща и с неподозиран отзвук, когато групата се появи и инициира първата работилница за църковно изкуство в Солун през 2008 г. Там се запознах с преподавателите Тодор Енчев и Ваня Сапунджиева от Велико Търново, с които оттогава ни свързва прекрасно приятелство. Всъщност станах приятел с всички колеги художници, които срещнах по този проект, което създаде близки отношения между нашите академични школи. Но най-важната идея, която групата *Eikona* искаше да изпрати като послание, е, че в рисуването на икони има свобода. От една страна, всеки от нас, художниците, има свободата да рисува със собствен почерк. От друга страна, въпреки разнообразието в начините, по които всеки от нас рисува иконите, всички те бяха приети от зрителите като икони. Тоест нашите икони ясно разкриват принадлежността ни към една и съща църковна култура, към едно и също богословие, към един и същи литургичен живот. Нашите икони бяха много различни една от друга, всеки от нас донесе със себе си своя културен опит, спецификите на географското място, от което идваме. Тази съпоставка на различни подходи на рисуване на иконата показва, че няма т.нар. канони на църковното изкуство, които напоследък много се споменават. И тук подчертавам разликата между богословската истина, която показва иконата, и образния начин, по който тази

богословска истина е запечатана в материята. Каноните и писанията на отците на Църквата се отнасят предимно до истината на вярата, а не до изобразителния подход. Изобразителният режим е дефиниран от светите отци във връзка с богословското съдържание, без да ограничава по никакъв начин свободата на художника, освен да приспособи начина на изобразяване към светостта на представения образ или събитие.